كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية - بيروت

مفاهيم ونظريات

في السياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ

هشام عليوان

1442هـ/2021م

مقدمة

الحمد لله الذي أمر رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن بعده أمته، بالقراءة، والصلاة والسلام على النبي الأمي المؤسس لحضارة راقية عمّ خيرها كل البشر. وبعد، فإنه مما ينبغي على طالب الدراسات الإسلامية، أن يكون واسع الاطلاع على واقعه وما يدور فيه، وما يتردّد على ألسنة العامة والخاصة، وفي وسائل الإعلام والتواصل من مفاهيم ونظريات، ترد عفواً في أحيان كثيرة، منتزَعة من سياقاتها الفكرية والفلسفية، ومبتورة من منطلقاتها الأيديولوجية، بل قد تُستعمل في غير مواضعها، ويُستشهد بها في حالات لا تنطبق عليها. وهذه المفاهيم والنظريات، بعضها في الأقل، هي البناء الفوقي لوقائع مادية مسيطرة في الفضاء العالمي، إن أردنا استعمال المصطلح الماركسي المادي، بمعنى النُظم السياسية في الغرب، التي تعبّر عن علاقات القوة والهيمنة في العالم، بحيث تؤثر فكرياً وذهنياً في شعوب العالم المتلقّي لمنتجات الحضارة الغربية، وكأنها استعمار من نوع آخر، وترجمة عملية لما دعاه المفكر الجزائري مالك بن نبي "قابلية الاستعمار".

بطبيعة الحال، فإن المباحث التي يتضمنها هذا الكتاب، والتي هي جملة المحاضرات التي أُلقيت في العام الدراسي 2020-2021 على طلاب السنة الرابعة في كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية، تلبية لمتطلبات مادة "دراسات ثقافية"، لا تغطي كل هو ما سائر في الحياة الذهنية العامة من مصطلحات ومنظومات، سياسية واقتصادية واجتماعية وتاريخية، تشتد الحاجة إلى إدراك معانيها، ونقدها، والردّ عليها، في أحيان كثيرة. بل كان القصد، تناول أهمها من حيث الطرح، وأكثرها رواجاً في الخطاب الثقافي والإعلامي، وأشدها التصاقاً بمجريات الحياة المعاصرة.

وعلى كل حال، فإن التناول المبدئي لهذه المفاهيم النظرية، لا يستوعب كل ما جاء فيها، ولا يستهدف كل أبعادها، فهذا المطلب أكبر مما هو متاح زمنياً ومنهجياً لطلاب الدراسات الإسلامية، ومنهجهم الدراسي حافل بالمواد المتنوّعة الاختصاصات، الأصيلة والمعاصِرة. وإنما الفائدة الأساسية التي يتوخاها الكتاب، أن يوفّر للطالب مداخل مكثّفة ومبسّطة قدر الإمكان إلى مقولات لا تخلو من تعقيد نظري، وأن يثير الفضول نحو مجالات فكر وبحث، قد يتخذها الباحث المستقبلي سبلاً له، للمزيد من القراءة الأكاديمية المنهجية، درساً ونقداً، تنويهاً أو تفنيداً.

هشام محمود عليوان

بيروت يوم السبت في 27 آذار 2021م الموافق 14 شعبان 1442هـ

والله الموفق أولاً وآخراً.

مفهوم الثقافة

يشيع استعمال لفظ الثقافة في الحياة اليومية بين عامة الناس، دلالةً على من يتسم بالاطلاع على المعارف والعلوم، أو على المتعلّم بوجه خاص. لكن استعمال هذا اللفظ بالمعنى الشائع المشار إليه، فضلاً عن استعمالاته اللاحقة الأكثر تحديداً في مجال الآداب والعلوم الحديثة، لم يُؤثَر في الأدبيات العربية القديمة، لا بالمعنى العام أي التعلّم أو حيازة المعارف المختلفة، ولا بالمعنى المصطلحي الراهن للثقافة أو المثقف.

وحتى وفق المفهوم الحديث لمصطلح الثقافة، فإن تعريفاته كثيرة ما يدلّ على تشعّب النظرة إليه، وعدم انضباط معناه على نحوٍ نهائي بوصفه مرتبطاً بتطوّر العلوم واستعمالاته المختلفة. لذا، فإن عبارة "دراسات ثقافية" تحوي قدراً من الغموض بحيث يصعب تصوّر ما تنطوي عليه من مباحث، لإمكانية اندراج عدد لا يمكن إحصاؤه من العناوين. من أجل ذلك، من المفيد البدء بتشريح هذا المفهوم ووضعه في سياق تطوّره التاريخي، ونمو دلالاته مع الزمن، وكيفية انتقاله إلى المجال العربي واكتسابه المعنى الغربي.

أولاً: مفهوم الثقافة وتحوّلاته

لفظ الثَّقافة بالاستعمال العربي القديم، بعيد نوعياً عما بات يعنيه اللفظ في الآداب والعلوم الحديثة. لكن تبقى لدلالته صلة بمعاني الثقافة راهناً، من حيث إنها تتضمّن تعلّم الشيء وحذقه والمهارة فيه. يقال: ثَقِف الشيءَ ثَقْفاً وثَقافاً وثُقوفة، إذا حَذَقه، مهر به. ورجلٌ ثَقْفٌ، وثَقِفٌ وثُقُفٌ، أي رجل حاذق فهِم. ويقال: ثَقِف الشيء، وهو سرعة التعلّم. وثَقُف الشيء ثقافة، أي صار حاذقاً خفيفاً. وثَقِف أيضاً ثَقَفاً مثل تَعِب تَعَباً من حيث الوزن، أي صار حاذقاً فطناً. وثَقُف الخلّ وثَقِف ثَقافة، فهو ثقيف وثِقّيف، حَذَق وحَمُض جيداً. ويقال: ثقفنا فلاناً في موضع كذا، أي أخذناه، ومصدره الثَّقف، وفي التنزيل العزيز قوله تعالى: {واقتلوهم حيث ثقفتموهم} (البقرة: 191)، أي حيث ظفرتم بهم. والثِّقاف، والثِّقافة، العمل بالسيف، أي الملاعبة به. والثِّقاف، الثِّقافة: الخِصام والجِلاد. والثِقاف حديدة تكون مع القوّاس (صانع القوس) والرمّاح (صانع الرمح) يقوّم بها الشيء المُعوَجّ (راجع ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د.ت، ج9، ص19).

أما في الأصل الأوروبي، فإن لفظ culture، مصدره اللاتيني cultura، وبحسب **قاموس أكسفورد لأصول اللغة الإنكليزية**، تطوّر معنى "الثقافة"، من

الحراثة، كما الأرض المحروثة (القرن الخامس عشر الميلادي)، إلى صقل الذهن (القرن السادس عشر)، فتمرين الذهن وصقله (القرن التاسع عشر).

(See: T. F. Hoad, *Oxford concise dictionary of English etymology*, New York, Oxford University Press. 1996, 108).

وفي القرن الثامن عشر، اتبعت كلمة الثقافة في فرنسا مسارها الطبيعي في حركة اللسان، لجهة انتقالها من الثقافة بوصفها حالة إلى كونها فعلاً (الكناية)، ومن جهة انتقالها من معنى فلاحة الأرض إلى ثقافة الفكر (استعارة)، وهي تحاكي في ذلك أصلها اللاتيني cultura، إذ كانت اللغة اللاتينية الكلاسيكية قد كرّست استعمال الكلمة استعمالاً مجازياً. وأُدرجت الكلمة في **قاموس الأكاديمية الفرنسية** *Dictionnaire de l'académie française* نشرة عام 1718م. لكنها ربما كانت تُستعمل متبوعة بمضاف بما يدلّ على فعل، فيقال: ثقافة الآداب، وثقافة الفنون، وثقافة العلوم.

تدريجياً، تحرّرت "الثقافة" من متتمّاتها المضافة، وانتهت إلى استعمالها منفردة، للدلالة على تكوين الفكر وتربيته. ولاحقاً في حركة معاكسة، انتقلت الكلمة من وصفها فعلاً (فعل التعلم) إلى وصفها حالاً (حال التعلم). وتكرس هذا الاستعمال في **قاموس الأكاديمية الفرنسية** نشرة 1798م (انظر دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، 2004، ص17-18).

وظهر لفظ الثقافة في اللسان الألماني (kultur) في القرن الثامن عشر نفسه، بمعناه المجازي، وكأنه نقل حرفي عن اللفظ الفرنسي، إذ كانت اللغة الفرنسية لغة مفضّلة لدى الطبقة العليا في ألمانيا. وتلقّفت الطبقة البرجوازية (الطبقة الوسطى) هذه العبارة واستعملتها في معارضة أرستقراطية البلاط. وهؤلاء المثقفون الجدد المنحدر أغلبهم من الأوساط الجامعية، أخذوا على طبقة الأمراء بُعدهم عن الآداب والفنون، وانغماسهم في الحفلات تقليداً لعوائد البلاط الفرنسي، وهي عوائد يعتبرونها "متحضّرة". وههنا نشأ التعارض بين الثقافة بوصفها غنى فكرياً وروحياً، والحضارة بوصفها مظاهر برّاقة وسطحية (انظر المرجع نفسه، ص21-22).

وما بين نهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من التاسع عشر ظهرت خمس كلمات ذات أهمية محورية لأول مرة في اللسان الإنكليزي، وقد اكتسبت معاني مهمة فوق معانيها اللغوية، وهي **صناعة** *industry* و**ديمقراطية** *democracy* و**طبقة** *class*، و**فنّ** *art*، و**ثقافة** *culture*. فهذه الكلمات المفتاحية ومنها الثقافة، ذات أهمية واضحة في بنية المعاني المعاصرة. وإن التغير في استعمالات هذه

الكلمات، مؤشر على التغير العام في طرائق التفكير في مجالات الحياة العامة، وفي المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي الأهداف المتوخاة منها، وفي علاقة تلك المؤسسات وأهدافها ونشاطات التعليم والتربية والفنون.

(See: Raymomd Williams, *Culture and Society*, 1780-1950, Anchor Books, XI).

ويختزل ويليامز (-1988م) رحلة كلمة الثقافة من معناها القديم إلى معانيها الحديثة والمتعدّدة، فيقول: إن معناها الأول كان يرتبط بـ "النمو الطبيعي" وقيس عليها "النمو الإنساني بالدُّربة"، ومن ثقافة شيء ما، إلى الثقافة بحدّ ذاتها (أي من إضافة شيء لها، إلى إيرادها مفردة). أما المراحل التي مرّت بها، فهي أربع: في الأولى، كانت تعني "حالة عامة للذهن، أو عادة الذهن". وفي الثانية، صارت تعني "حالة عامة من النمو الفكري في المجتمع ككل". وفي الثالثة، صارت تعني "مجموع الفنون". وفي الرابعة، صارت تعني "أسلوب حياة كامل، مادياً، وفكرياً، وروحياً". (انظر المرجع نفسه، XIV).

ثانياً: التعريف المصطلحي للثقافة

ثمّة عشرات التعريفات للثقافة، ومن أقدمها وأكثرها شيوعاً تعريف إدوارد تايلور Edward Tylor (-1917)، وهو عالم إنكليزي في مجال الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) في كتابه **الثقافة البدائية** *Primitive Culture*. وبحسب هذا التعريف: إن الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع (أي الوصف العلمي للشعوب بأعرافها وعاداتها واختلافاتها)، هي ذلك الكلّ المركب الذي يتضمن المعرفة والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والعُرف، وأي مهارة أو عادة مكتسبة من الإنسان في مجتمع ما.

(See: Edward Tylor, *Primitive Culture*, London, Jhon Murray, 1871. p.378).

والثقافة هي أحد أهم المفاهيم في علم الاجتماع المعاصر. وهذا المفهوم مستعمل في علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وفي علم السياسة، وعلم الاقتصاد، وهو المفهوم المركزي في الأنثروبولوجيا، والمفهوم الأساسي في السوسيولوجيا (علم الاجتماع).

(See: Robert Bierstedt, *The Social Order*, New York, Mcgraw-Hill Book Company, 1957, p.101).

وللفظ الثقافة عند المؤرخين معنى آخر، وقد يكون ذا صلة بدرجة ما بالمعنى الشعبي، بحيث تُنسب الثقافة إلى الإنجازات الأرفع لمجموعة إنسانية في الحياة وفي الحقبة من الزمان، في الفنّ والموسيقى والأدب والفلسفة والدين والعلم. وإن الإنجازات التاريخية في هذه المجالات، تميزها عن التاريخ السياسي، والتاريخ الاقتصادي، والتاريخ الصناعي، والتاريخ العسكري، أو تاريخ العادات والأعراف. أما في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، لا تعني الثقافة، ترقّي الفرد أو المجتمع، في الحقول المشار إليها فقط، بل تعني الثقافة فيهما كل الإنجازات لمجموعة ما (انظر المرجع نفسه، ص104).

أما عن استعمال لفظ الثقافة في الأدبيات العربية الحديثة، فيقول سلامة موسى (-1958م) وهو مفكر مصري يساري: إنه من أفشى لفظة "الثقافة": "ولم أكن الذي سكّها بنفسه، فإني انتحلتها، أي سرقتها من ابن خلدون (-808هـ/1405م)، إذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظة "كولتور" الشائعة في الأدب الأوروبي. وشيوع اللفظة الآن على أقلام الكتّاب يدلّ على أنّا كنا بحاجة شديدة إليها، وأنها سدّت معنى كان كامناً في نفوسنا" (انظر سلامة موسى، الثقافة والحضارة، **الهلال**، عدد 2، 10 فبراير 1927، ص171).

أما الموضعان اللذان أورد فيهما ابن خلدون لفظ "الثقافة" وبالمعنى الذي رآه سلامة موسى أنه يتجاوز الأصل اللغوي القديم ويقترب من المعنى المعاصر، فهما كما يلي: في الفصل الثالث عشر من **المقدمة،** وفيه إذا تحكّمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم، فأصحاب العصبية الحاكمون ينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، أي سببه، فلا يعود فرق بينهم والسوقة من الحضر إلا **الثقافة** والشارة (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط خليل شحادة، حارة حريك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص212).

وفي الفصل الرابع عشر من **المقدمة،** حيث إن للدولة أعماراً طبيعية كما للأشخاص، يورد ابن خلدون الفكرة نفسها، وهي أن الجيل الثالث من الدولة، ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، إلى أن يصل إلى قوله: "وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن **الثقافة** يُموّهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان" (المصدر نفسه، ص214).

ومن التأمل في المعنى الخلدوني للثقافة في الموضعين المذكورين، يبدو أنه يقصد بها حُسن التصرف أو تنميق الكلام، بما يتناسب مع الشكل من اللباس الجميل (الشارة)، وأُبّهة الملك التي يضلّلون بها الناس، فيما قد فقدوا خشونة البداوة وقوة المدافعة. وهذا المعنى يقترب من مظهر الحضارة المادية كما هي كلمة culture في أصل الاستعمال الغربي المجازي، لكنه يظلّ بعيداً عن مصطلح الثقافة والمثقف

كما انتشر أخيراً في الغرب. كما وردت كلمة ثقافة في **المقدمة** في موضع ثالث للدلالة على ثقافة تركيب شعر استشهد به على صنعة هذا النوع الأدبي عند العرب، ويقصد به التركيب الشعري المصقول (انظر المصدر نفسه، ص802).

ثالثاً: بين الثقافة والحضارة

استُعمل لفظ الثقافة في المجال الأوروبي مبكراً على أنه مرادف للحضارة، إلا أن معنيهما تباعدا في بعض السياقات. وفي القرن التاسع عشر استعمل بعض الكتّاب النافذين في الدراسات الناطقة بالإنكليزية كلمة الثقافة باعتبار أنها من مخلّفات المجتمع بعد تقدّم الحضارة الصناعية. وهذا يعكس التعارض بين الأدب، والفنّ من جهة، والعلم والتكنولوجيا من جهة أخرى، والأخيران هما اللذان يعيدان تشكيل المجتمع. بالعكس من ذلك، فإنه في الدراسات الأنثروبولوجية، التي تفحص تطوّر المجتمعات من الحالة البدائية إلى مراحل متقدّمة، استُعملت الثقافة والحضارة بمعنى واحد. والاختلاف هنا، أنه لدى لحظ التطوّر في المجتمعات، يحصل الفرق بين الثقافة التقليدية لحالة أقل تقدّماً، وبين الحضارة المادية المتقدّمة، فيما لدى الشعوب البدائية، لا يوجد فارق بين ثقافة مجتمع وحضارته.

(See: Martyn Hammersley, *The Concept of Culture, A History and Reappraisal*, New York, Palgrave Macmillan, p.3).

أما الفرق بين الثقافة والحضارة، بحسب سلامة موسى، فهي أن الثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلّمها الناس ويتثقّفون بها، وقد تحتويها الكتب، ولكنها مع ذلك خاصة بالذهن. أما الحضارة، فمادة محسوسة في آلة تُخترع، وبناء يُقام، ونظام حكومة محسوس يُمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات، ومؤسسات. فالحضارة مادية، أما الثقافة فذهنية. [يلاحَظ هنا أن موسى جعل الدين من الحضارة المادية بالنظر إلى انتمائه الفكري المادي]. وقد يكون الإنسان مثقفاً غير متحضّر، وقد يكون متحضّراً غير مثقف. ولو قلنا إن الجاحظ (-255هـ/869م) كان رجلاً مثقفاً لما عدونا الحق، بل هو كان في الواقع أكثر منا ثقافة في أشياء كثيرة، ولكننا نحن أكثر حضارة منه. وكلّ حضارة هي نتيجة ثقافة سابقة. وفي العلاقة بين الثقافة والحضارة، رأى موسى أن التفكير يسبق العمل، والثقافة تسبق الحضارة. وعلى هذا، فإن الحضارة تختم الثقافة وتجمّدها (الثقافة والحضارة، **الهلال**، عدد 2، 10 فبراير 1927، ص171-172).

أما المفكر الإسلامي البوسني علي عزت بيغوفيتش (-2003م)، فيتناول الفرق بين الثقافة والحضارة بطريقة مختلفة. فالثقافة عنده هي التمهيد السماوي، بما اشتمل عليه من دين وأخلاق وفلسفة. وستظلّ الثقافة تُعنى بتلك العلاقة بين الإنسان

والسماء التي هبط منها. أما الحضارة، فهي استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد. وهي تعبير عن التبادل بين الإنسان والطبيعة. ويختلف الإنسان عن الحيوان في الدرجة والمستوى والتنظيم. الثقافة هي تأثير الدين في الإنسان، أو تأثير الإنسان في نفسه، بينما الحضارة هي تأثير الذكاء في الطبيعة أو في العالم الخارجي. الثقافة هي فنّ أن يكون الإنسان إنساناً. والحضارة هي فنّ العمل والسيطرة وصناعة الأشياء. الثقافة هي الإبداع المستمر للذات، والحضارة هي التغيير المستمر للعالم. الثقافة تهذيب النفس وكبح الرغبات، والحضارة هي إطلاق الرغبات الجديدة دائماً (انظر علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، 1994، ص94-96).

رابعاً: مفهوم المثقف والمثقف العضوي

يقول محمد عابد الجابري (-2010م): إن تاريخ استعمال لفظ "المثقفون" في الخطاب العربي قد لا يرجع إلى أكثر من نصف قرن (من زمن كتابة الجابري)، وهي بصيغتها المعاصرة، كلمة مولّدة (أي كلمة حديثة مستمدة من أصل في اللغة)، وترجمة للكلمة الفرنسية intellectuels التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن. في اللغة الإنكليزية، يرقى استعمال هذه الكلمة إلى القرن السابع عشر، لكن حمولتها المعاصرة تعود إلى الفكر الفرنسي خاصة. فكلمة intellectual الإنكليزية تعني العقل أو الفكر. وعندما يُستعمل وصفاً لشيء يدلّ على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل. أما عندما يُستعمل اسماً، فهو يرجع إلى الشخص الذي لديه ميل قوي إلى العقل وإلى الروح. أما اللفظ العربي، الذي وضع ترجمة لـ intellectuel، فهو لا يحيل إلى الفكر أو إلى الروح، بل إلى لفظ الثقافة culture (انظر محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص20-21).

ويضيف الجابري أنّ كلمة مثقف لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محدّدة. وهي في اللغة العربية لا تعدو أن تكون مجرّد صيغة نحوية قياسية، اسم مفعول من فعل ثقّف، ولم ترد هذه النصوص العربية إلا نادراً جداً، والنادر لا حكم له كما يقال، وهو لا يشكّل مرجعية (انظر المرجع نفسه، ص9). ولذا، بحث الجابري في إعادة بناء مفهوم المثقف بالصورة التي تجعله يعبّر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يُعطى له اليوم في الفكر الأوروبي حيث يجد مرجعيته الأساسية، أي "تَبْيئَة" المفاهيم الحديثة في ثقافتنا بمعنى نقل المفاهيم الغربية إلى بيئتنا العربية وتكييفها معها (انظر المرجع نفسه، 10).

ويلاحظ أن استعمال مفاهيم في علم ما في إطار علم آخر أمر شائع في العلوم، وجرى ذلك في الثقافة العربية حينما كانت العلوم تنشأ وتنمو وتتمايز، وتستعير مفاهيمها بعضها من بعض، فمفاهيم الأصل، والفرع، والعلة، والشاهد، والغائب، والمناسبة، نُقلت من النحو إلى أصول الفقه وإلى علم الكلام (انظر المرجع نفسه، 11-13).

أما أصل الكلمة، فإن intellect، تعود إلى الأصل اللاتيني intellectus، وهي بمعنى الإحساس والإدراك. وهي مشتقة من كلمة intellegere.

(See: T. F. Hoad, *Oxford concise dictionary of English etymology*, p.238).

والمثقف في المصطلح الغربي، له خصائص ووظائف، فهل يمكن اعتبار الفقهاء أو المتكلمين، أو الشعراء والأدباء، في التراث الإسلامي، مثقفين بالمعنى المعطى له غربياً؟ إذا كان المثقف اصطلاحياً، هو الحامل لهموم المجتمع، والناقد للسلطة، في الغرب، فيمكن أن يكون علماء الكلام مثلاً هم المثقفين المسلمين في العصور الوسطى، كما يقول الجابري (انظر الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، ص35-38).

وهل المثقفون مجموعة اجتماعية مستقلة، أم لكل مجموعة اجتماعية فئتها المختصة من المثقفين؟ بحسب المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (-1937م)، فإن كل مجموعة اجتماعية لها وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي، توجد معها عفوياً فئة أو أكثر من المثقفين الذين يعطونها التجانس والوعي لوظيفتها، لا في الميدان الاقتصادي فحسب، بل أيضاً في الميدانين الاجتماعي والسياسي. إن الرأسمالي صاحب المؤسسة، ينشئ معه تقنيّ الصناعة وعالِم الاقتصاد السياسي، ومنظّم الثقافة الجديدة، والقانون الجديد (انظر كارلو ساليناري وماريو سبينيلا، **فكر غرامشي**، تعريب تحسين الشيخ علي، ج2، بيروت، دار الفارابي، 1976، ص157).

وهنا يطرح غرامشي مصطلح المثقف العضوي intellectual organique، وهو الذي يعبّر عن رؤية العالم عند طبقة البروليتاريا (العمال) أو أي طبقة اجتماعية، تتطلّع إلى السلطة. فكل الطبقات الاجتماعية التي تسعى للحصول على السلطة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، أو لاستعادة هذه السلطة، تجنّد مثقفين عضويين، أو إن اقتضت الضرورة، تدرّب صنفاً اجتماعياً من المثقفين العضويين. وإن المعاهد والجامعات الرسمية هي المؤسسات المناسبة لتعليم المثقفين العضويين، وإن مجمل العملية التربوية من مقرّرات تدريسية وإدارة، مصمّم لإنتاج الرأسمال الأخلاقي والفكري للنظام السائد، وتدريب عدد كبير من

المثقفين العضويين للمهن الرئيسية: الطب، والقانون، والتعليم، والخدمات الاجتماعية، وللمواقع المخصّصة لتطوّر القوى المنتجة وإدارة الدولة: العلم والتكنولوجيا من جهة، والمهارات الإدارية: المحاسبة والاقتصاد، والمالية، والإدارة، والإدارة العامة، كالتخطيط وإدارة الموازنة.

(See: Joseph Francese, *Perspectives on Gramsci, poliltics, culture and social theory*, London and New York. Routledge, 2009, p.13)

.

خامساً: مفهوم التثاقف

ظهر مفهوم التثاقف acculturation في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، والمقصود به أن تتداخل ثقافتان في مجموعة إنسانية. وغالباً ما يكون التثاقف أوضح بين غالب ومغلوب عسكرياً، بين متقدّم ومتخلّف حضارياً. وعندها، ترتسم احتمالات أربعة بحسب بعض الباحثين. الأول، أن يتبنّى المرء الثقافة الجديدة، ويقاوم ثقافته الموروثة. الثاني، أن يتمسك بالثقافة التقليدية، ويقاوم الثقافة الجديدة. الثالث، أن يقاوم كلتا الثقافتين الجديدة والقديمة معاً. الرابع، التمسك بالثقافة القديمة مع تبنّي الثقافة الجديدة في آن واحد.

(See: Robert S. Myer, Chi-yue Chiu, and Ying-yi Hong, *Understanding Culture, Theory, Research and Application*, New York, London, Psychology Press, 2009, p.345).

وكان ابن خلدون في **مقدمته** قد تناول مسألة التثاقف بين الغالب والمغلوب، معتبراً "أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونِحلته وسائر أحواله" أي بعبارة معاصرة، إن المغلوب مولع باتباع ثقافة الغالب. وفسّر ابن خلدون السبب، فقال: إن "النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها. وانقادت إليه لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به". فالمغلوب، إما أنه يعتبر الغالب يتسم بالكمال فيعظّمه لذلك، ويتشبّه به. وإما أن يعتقد أنه تغلّب عليه لأنه يتسم بالكمال، فيكتسب أحواله كلها ويتشبه به كذلك (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ضبط خليل شحادة، حاة حريك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص184).

وهذا هو كان حال أوروبا في القرون الوسطى مع العالم الإسلامي، عندما كانت تتأثر بثقافة المسلمين، بسبب الغلبة الحضارية خاصة. وبرز مثقفو أوروبا في

القرن الثاني عشر كما يقول المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف Jacques Le Goff (-2014م)، مع نشوء المدن وازدهار التجارة مع العالم الإسلامي الذي كان يستورد المواد الأولية من أوروبا (مثل الخشب، والسيوف، إلخ.). وبالمقابل كان الأوروبيون يبحثون عن المخطوطات العربية في شتى العلوم كي يترجموها. التبادل التجاري بين العالمين، قابله تبادل ثقافي. وعلى هذا، ظهرت فئة المثقفين الأوروبيين المأخوذين بالثقافة العربية.

(See: Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au moyen âge*, Paris, Seuil, 1957, p.34,35).

وعلى الرغم من الحروب الصليبية وتأسيس ممالك للفرنجة في الشرق الإسلامي بين أواخر القرن الحادي عشر والثلث الأخير من القرن الثالث عشر، إلا أن التبادل الثقافي بين الطرفين كان أمراً ثانوياً، لأن تلك الممالك كانت جبهة عسكرية بالدرجة الأولى، وإن التأثر بالثقافة الإسلامية كان في إيطاليا، وفي إسبانيا خاصة. وكان يُطلق على المثقفين المتأثرين بالفكر الإسلامي "المحدثون" modreni بالإيطالية، modernes بالفرنسية (انظر المرجع نفسه، ص 45، 50).

أما مؤرخ الفلسفة الفرنسية آلان دي لبيرا Alain de Libera (-1948م)، فيرصد التأثر الأوروبي بالعلوم العربية وبالفلسفة خاصة، من ابن سينا (-427هـ/1036م) الذي كان أول من تُرجمت أعماله إلى اللاتينية في طليطلة بإسبانيا، حتى يقال: إن أوروبا تعرّفت إلى تلميذ أرسطو (-322 ق.م) (أي ابن سينا) قبل أن تتعرّف إلى الأستاذ نفسه، أي إلى ابن رشد (-595هـ/1198م) الذي أثّر في تلك العصور تأثيراً بالغاً، فظهر التيار الرشدي اللاتيني، وقاومه علماء اللاهوت، وحرّمته الكنيسة، في القرن الثالث عشر. هذا التثاقف نتج عنه المثقف الأوروبي في القرن الثالث عشر، أو المثقف "الجامعي" نسبة إلى الجامعة آنذاك، وكانت تلك لحظة حاسمة في التاريخ الأوروبي، عندما تلقّفت الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى العلوم العربية.

(See: Alain de Libera, *Penser au moyen âge*, Paris, Seuil, 1991).

إن التوتر الفكري في أوروبا الوسطى بين القديم اللاتيني والوافد العربي، هو الصورة المعاكسة حالياً، في مجتمعاتنا الإسلامية، حيث يشتد التوتر الثقافي بين التقليديين والحداثيين، بسبب الفارق الحضاري المعكوس بين الشرق والغرب، وتطلع المثقفين في بلادنا إلى استعارة المفاهيم الغربية وإسقاطها على واقعنا المتخلف حضارياً، وفي محاولة منهم لتفسيره وفق تلك المفاهيم وإيجاد الحلول له من ضمن النسق الفكري المستورد.

مفهوم الدولة

لدى دراسة معالم نشوء الدولة في الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم الخلفاء الراشدين، كإحدى الآثار السياسية المباشرة للهجرة إلى يثرب، لا مناص من التوقّف أولاً عند أبعاد المفهوم الإشكالي للدولة، بين ما كان يعنيه المؤرخون المسلمون في القرون المتأخرة خاصة باستعمال لفظ الدولة، وما يعنيه هذا المفهوم في الأدبيات السياسية والقانونية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، وكذلك التطوّر الذي طرأ على الدولة ومفهومها. فالمفهوم الحديث للدولة وقد انتشر في أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي، يختلف نوعياً عن أشكال السلطة قديماً، كما يختلف عن المفهوم المتداول في عالم الخلافة والسلطنة، حيث شاع المصطلح تدريجياً في العصر العباسي، واستعمله المؤرخون خاصة. ويبدو اختلاف المعنى بين مفهوم الدولة في التراث الإسلامي وفي الفكر السياسي الأوروبي، لدى تناول المعنى المعجمي لكلمة الدولة سواء في اللغة العربية أو في اللغات الأوروبية السائدة، بما يدلّ على اختلاف التجربة التاريخية والاجتماعية في مجال ظهور الدول وتداول السلطة بين الشرق والغرب. وقد تطوّر مفهوم الدولة مع تطوّر وظائفها وتقدّم وسائلها بالتوافق مع تعقّد الحاجات الاجتماعية وتعدّدها، وتباين النظرة إلى الدولة.

أولاً: الدولة لغةً ونشأةً

يدلّ لفظ الدولة في المعاجم العربية على الانتقال في المال والتحوّل في الحرب، فهي انتقال من حال إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، وهي بمعنى انقلاب الزمان، والجمع: دُوَل. والإدالة الغلبة، ودالت الأيام دارت، قال تعالى: {وتلك الأيام نداولها بين الناس} (آل عمران: 140). ويقال أدالنا الله من عدونا، وأَدِلْني على فلان وانصرني عليه. والدَّولة بالفتح في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدَّولة. والدُّولة بالضمّ الانتقال في المال، يقال صار الفيء دُولة بينهم، يتداولونه مرة لهذا ومرة لهذا، قال تعالى: {كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم} (الحشر: 7)، واندال القوم تحوّلوا من مكان إلى مكان، وهو يداول بين قدميه: أي يراوح ليعتمد مرة على هذه ومرة على هذه. والدالةُ الشهرة، دال يدول دَوْلاً ودالةً: صار شهرةً. وقيل: إنّ الدُّولة بضم الدال اسم للشيء الذي يُتداوَل به، والدَّولة بفتح الدال هو الفعل أي التداول نفسه (راجع ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ج11، ص252-253، والفيروزأبادي، **القاموس المحيط**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005، ط8، ص1000-1001، وإسماعيل بن عباد،

المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، 1994، ط1، ج9، ص355).

أما الدولة (state) في اللغات الغربية، فمشتقة من اللاتينية (stare)، وهو فعل الوقوف (to stand)، كما من (status) والتي تعني الشهرة أو الحالة، وهذه تُعزى عادة لفرد في مجتمع ما. واستعمال كلمة (status) يعود إلى حالة الحاكم وواقع تحصيل الاستقرار أو العناصر الأساسية للاستقرار. وتُكتسب الشهرة أي (standing) والحالة أي (status) من الأسرة والمهنة، والأهم أنهما تُكتسبان من المِلكية. وثمة ارتباط هنا مع كلمة (estate) والتي تعني ما يملكه المرء من أرض أو أموال.

ومن يملك الثروة الأكبر بإمكانه حيازة السلطة الأعظم، وكذلك امتلاك القدرة الأكبر. ويُنظر إلى هذه السلطة غالباً على أنها ضمان للنظام وسعادة للجمهور، لذلك هي مرتبطة بالاستقرار (stability)، وهذه العبارة مشتقة لغوياً من الكلمة نفسها. واشتقاق كلمة (state) في الإنكليزية هو من كلمة (estate) ما يشابه الكلمة الفرنسية القديمة (estat) ومرادفها في اللغة الفرنسية الحديثة (état) وتعنيان كلتاهما المهنة أو الوضع الاجتماعي.

(See: Andrew Vincent, Conceptions of the State, *Encyclopedia of Goverment and politics*, Volume 1, edited by Mary Hawkesworth and Maurice Kogan, London and New York, Routledge, 1992, p.43).

وفي تفسير هذا التباين الواضح بين المعنيين لغوياً، اعتبر القانوني اللبناني إدمون ربّاط (-1991م) أنّ الشرقيين رأوا من تغيير الدول والأحوال لدرجة أنهم لم يلحظوا في الحكم إلا على أنه معرّض على الدوام للتبديل والانقلاب، في حين أنّ الغربيين استخدموه للدلالة على الحكم المستتب بينهم، فلم يجدوا تعبيراً أشدّ معنى من كلمة (status) باللاتينية، و(stato) بالإيطالية و(état) بالفرنسية و(state) بالانكليزية و(staat) بالألمانية للإشارة إلى أنّ الأمر أو الحكم لا يتبدّل ولا ينبغي له، لأنه دائم وقائم ومستقرّ (راجع إدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، بيروت، دار العلم للملايين، 1964، ج1، ص201، 203).

ولم تكن الدولة ضرورية للتنظيم الاجتماعي في المجتمعات البسيطة التي تحكمها العادات. فلا موظفين يتولّون مهام الحكومة في المجتمعات البسيطة، وليست فيها أجهزة ذات اختصاص محدّد، فيما يُشرف كبار السنّ على الاحتفالات التقليدية. ومنهم يبرز الزعماء، وهي بداية تحوّل الزعامة إلى مؤسسة قيادية. وينبغي المرور بعملية تطوّرية طويلة الأمد قبل بلوغ مرحلة التنظيم السياسي كدولة، من حيث

الوحدة الكيانية والاستمرارية الوظيفية والتشريع القانوني. أما في المجتمعات المعقّدة، فلا بدّ من دولة تامة التكوين كي تقوم الحكومة بأدوارها (انظر روبرت ماكيفر، **تكوين الدولة،** ترجمة حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، 1984، ط2، ص51).

والحكومة هي الهيئة المركزية التي تفرض نظاماً أمنياً على جماعة ما صغيرة أم كبيرة، وهي شكل من أشكال الانتظام الاجتماعي القائم في كل المجتمعات، ولا بدّ من وجوده على وجه ما، لأن المجتمع لا يمكن أن يبقى إذا لم يكن ثمّة ضابط ما لاندفاعات الإنسان الغريزية. وتنشأ الحكومة حين يشرف جهاز مركزي على الانتظام الاجتماعي. وتتعهّد العائلة أول الأمر عملية الانتظام، فتصون العادات السائدة في الفئة التي يجري فيها التنظيم، وهذا هو المنشأ الأول الحقيقي للحكومة (انظر المرجع نفسه، ص41)، ويؤدّي النظام تدريجياً إلى تحوّل رؤساء العائلات إلى مجلس للقبيلة (انظر المرجع نفسه، ص46).

يجتمع رؤساء العائلات ليناقشوا شؤونها وليسوّوا نزاعاتها. تتيح الاجتماعات بروز أحد الشيوخ، فيصبح الاجتماع مجلساً، ويصبح هذا الشيخ رئيساً له، فيُدخل في الجماعة ما تحتاج إليه من تنظيم، ويحيط نفسه بالمساعدين والحرس، فتعلو رتبته فوق الشيوخ، وتتحدّد صلاحياته تدريجياً، ولا يتيسر له أن يقوم بكل المهام منفرداً، فيحيط نفسه بالمساعدين والخدم، ويقيم حوله الحرس، فتعلو رتبته على الشيوخ الباقين، وتتحدّد صلاحياته، وتترسّخ امتيازاته، وترجح حصته من المغانم، وتتقرر مراسم شرفية خاصة به، وما هو سابقة يصبح عادة، فمؤسسة. لكن حين يعيّن الرئيس القوي الطموح ابنه أو أحد أقاربه خلفاً تصبح الرئاسة وراثية، وتصبح إحدى العائلات هي العائلة المالكة (انظر المرجع نفسه، ص53).

ووُجدت الدولة فعلاً قبل أن ينبثق مفهومها نظرياً. وتمحور البحث في ظاهرة الدولة حول هدفها، وتطوّرها، ووظائفها، فتوزّع الباحثون فيها بين مجالات الفلسفة (استنباط الهدف) والتاريخ (رصد التطوّر) والاجتماعيات (تحليل الوظيفة)، والقانون (كيفية النظر إليها). ولكل منهج من هذه المناهج الأربعة طريقة متميزة (انظر عبد الله العروي، **مفهوم الدولة،** بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ط5، ص7).

ولدى النظر في تاريخ نشوء الدولة وتطوّر مفهومها، تُلحظ ثلاثة اتجاهات لدى الباحثين، الاتجاه الأول ينسب نشوء الدولة إلى المدينة اليونانية القديمة أو الدولة المدينة (polis) حوالي 500 ق.م، والتي ظهرت فيها مفاهيم الإقليم والمواطنة والقانون، لكن لم يكن فصلٌ للسلطات، ولا مجتمع مدني مستقل، ولا فكرة دقيقة عن الدستور. وعلى هذا، لا يمكن إطلاق اسم الدولة بالمفهوم المعاصر على المدينة اليونانية، ولا حتى على الإمبراطوريات التي تتسم بالهشاشة والبنى المشتتة.

ويعزو الاتجاه الثاني ظهور الدولة إلى بدايات القرون الوسطى وخاصة في القرن السادس عشر الميلادي حيث أرسى القانون الروماني مفاهيم الرفاهية العامة والمواطنة وحكم القانون في الفكر السياسي آنذاك. لكن لفظ الدولة (state) لم يُستخدم في أدبيات تلك الفترة لأول مرة إلا في القرن السادس عشر الميلادي، كما أنّ النظام الإقطاعي السائد في أوروبا كان يجزّئ السلطة بين النبلاء والكنيسة ونقابات الحرفيين، ولكل من تلك الفئات قوانينها ومحاكمها، ولم تكن المَلَكية آنذاك في موقع السيادة. أما الاتجاه الثالث فيرى أنّ نشوء الدولة يعود إلى أواخر القرن السادس عشر الميلادي، ويجد ما يعزّز فرضيته من انتشار تعبير الدولة في الأدبيات السياسية.

(See: Andrew Vincent, Conceptions of the State, *Encyclopedia of Government and politics*, Volume 1, op. cit., p.44-45).

ومرّ مفهوم الدولة في عصر النهضة الأوروبية بمراحل متعاقبة حيث اختلف استعماله من قرن لآخر. ففي القرن الرابع عشر الميلادي، كان شائعاً في أوروبا عزو الدولة إلى الحكّام ومكانتهم بغضّ النظر عن المحكومين. فالدولة تتجسّد في الحاكم، أي إنه والدولة شيء واحد. واحتاج الأمر لثلاثة قرون أخرى لتصبح الدولة مرادفة ليس فقط للحاكم كما تناوله ميكافيللي Niccolò Machiavelli (-933هـ/1527م) في كتاب **الأمير**، بل للنظام السياسي، وللجغرافيا حيث يمارس النظام سلطته، وللمؤسسات التي تتطلّبها سلطته للحفاظ عليها، وكانت هذه هي الخطوة الأولى.

وتبعتها خطوة ثانية مع ظهور النظرية السياسية الجمهورية في عصر النهضة، فأصبحت الدولة سلطة مدنية وسياسية مستقلة تنظّم الشؤون العامة لمجتمع مستقل، وتدّعي احتكارها للاستعمال المشروع للعنف، وتستمدّ سلطتها من الشعب وليس من الحاكم.

وكانت الخطوة الثالثة في القرن السابع عشر الميلادي، فبرزت في كتابات جان بودان Jean Bodin (-1005هـ/1596م) وتوماس هوبز Thomas Hobbes (-1091هـ/1679م) حين أصبحت الدولة مستقلة كمفهوم عن الحاكم وعن المحكومين في آن. فالأفراد ملزَمون بالولاء للدولة وليس لشخص الحاكم. وسلطة الدولة مطلقة، والدولة هي الشكل الأعلى من السلطة التي تتولى شؤون الحكومة المدنية، وهي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يضمن أمنه وأمن رعاياه ضدّ الأخطار الخارجية والداخلية. ويتمتع هذا التنظيم لهذا الغرض بقوة مسلّحة وبأجهزة عدة للإكراه والردع (انظر جاك دونديو دوفابر، **الدولة**، ترجمة سموحي فوق العادة، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 1982، ط1، ص6).

وكانت معاهدات وستفاليا (Westphalia) عام 1059هـ/1648م محطة أساسية في غربي أوروبا لإرساء مبدأ سيادة الدولة داخل أراضيها وإزاء الدول الأخرى، والإسهام في ظهور الدول القومية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.

(See: James A.Caporaso, Changes in the Westphalien Order: Territory, Public Authority, and Sovereinty, *International Studies Review*, Vol. 2, No. 2, Summer 2000, p.1-3).

أما في المجال التاريخي السياسي الإسلامي، فمع قيام الدولة النبوية ثم دول الإسلام المتعاقبة، لم تظهر الدولة كمصطلح سياسي إلا مع انتصار الثورة العباسية حين جرى تداول الكلمة على لسان العباسيين وأنصارهم في إشارة إلى انتقال الأمر إليهم من الأمويين. وبعد ذلك، استخدم المؤرخون عبارات الدولة الأموية والدولة العباسية، وهي عبارات تفيد انتقال الأمر من أسرة إلى أخرى (انظر محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ط1، ص21).

ولم يكن ممكناً التمييز بين الدولة والسلطة في التراث السياسي العربي، ولم تكن دولة إسلامية بقدر ما كانت حكومة إسلامية، حسب فؤاد إبراهيم، بسبب غياب أحد العناصر الأساسية في الدولة، وهو الإقليم الثابت (انظر فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة والفكر السياسي الشيعي**، بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1996، ط1، ص31-33).

وينسب الذهبي (-748هـ/1347م) لكل خليفة دولته، فيقول: دولة أبي بكر (13هـ/635م)، ودولة عمر (-23هـ/644م)، ودولة عثمان (-35هـ/656م)، ودولة علي (-40هـ/661م)، كما ينسب الدولة إلى الأسرة الحاكمة، فيقول: الدولة الأموية، والدولة العباسية، (انظر كتابه: **دول الإسلام**، تحقيق حسن إسماعيل مروة، بيروت، دار صادر، 1999، ط1، ج1، ص7، 9، 23، 36، 49، 122، 123، 387).

وبناء على ما سبق، وبما أنّ النظرية السياسية السنية نضجت مع انحسار دولة الخلافة وظهور الدول السلطانية، فإن مصطلح الدولة المستخدم فيه سيدلّ على الدولة التقليدية في التاريخ الإسلامي والتي لا تختلف عن السلطة غير المستقلة عن شخص الحاكم، كما تنطبق عليها نظرية ابن خلدون إلى حدٍّ كبير من حيث دور العصبية في حصول الشوكة الضرورية لقيام الدولة سواء أكانت خلافة أم سلطنة.

فلم يعرف العرب قبل الإسلام سلطة ذات سيادة تعمل باستقلال وبعيداً عن المجتمع، لذا لم يكن هناك دولة في واقع الأمر، أي حتى بالمعنى التقليدي، وإنما كانت هناك أمة، كما يرى يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen (-1918م).

ولم يكن نظام سياسي اصطناعي، بل كيان اجتماعي طبيعي بالغ درجة النماء. أما رابطة الدم التي تؤلف بين أفرادها، فهي نفسها التي تربط بين أفراد العائلة. وقامت الجماعة بناء على رابطة الدم وعلى تقديسها كوحدة مستقلة دون أي تأثير قوة خارجية.

(See: Julius Wellhausen, J., *The Arab Kingdom And Its Fall*, translated by Margaret Graham Weir, Calcutta, Calcutta University Press, 1927, p.28)

فيما يرى صالح العلي (-2003م)، أنّ القبيلة كانت تستوفي أقوى مقومات الدولة كافة سوى الأرض المعيّنة الحدود، ففيها شعب واحد يرى أنه ينتسب إلى أصل واحد، ولها سيادة تامة، ولها تقاليد وأعراف كالدستور. لكن القبيلة قلما ثبتت في مكان واحد آماداً طويلة (انظر صالح أحمد العلي، **تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية**، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2000، ط1، ص188).

ويقول فالح حسين: إنّ مؤشرات ولادة السلطة والدولة لدى المسلمين توالت قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، حيث كانت الظروف تتجه لبناء مثل هذه السلطة عندما تتهيأ. بل إنّ الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخطط لتثبيت ركائز سلطة ودولة ودين ومجتمع (انظر فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010، ط1، ص36).

ويعتبر برهان غليون أنّ الإسلام لم يفكّر بالدولة، ولا كانت من مشاغله إقامتها، وإلا لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة، لكن الدولة كانت من دون شك، أحد منتجاته الجانبية والحتمية. ولم يتحدّث الإسلام عن السياسة أو يقدّم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة كما هي الحرب. ويخلص إلى أنه لم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي القيمة التي لها راهناً (انظر برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان)، المركز الثقافي العربي، ط4، 2007، ص54).

أما محمد عابد الجابري، فيرى أنّ المسلمين مارسوا الدّين الجديد كسلوك جماعي منظّم تطوّر مع تطوّر الدعوة وصولاً إلى الهجرة، وأنّ النبي كان رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها العسكري ومرشدها، ورفض تكراراً أن يُعتبر ملكاً.

لقد خاض الرسول حروباً، وقاد حملات، ونظّم شؤون الجماعة، وبعث بعوثاً، لكنه فعل كل هذا كصاحب دعوة لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، وأنّ جميع هذه الأعمال غير مقصودة لذاتها، بل هو كله لأجل الدين ونشره والدفاع عنه، وأنّ تطوّر الدعوة فرض تنظيم شؤون الدنيا بدرجة من الاتساع والإحكام

بحيث شعر أصحاب الرسول بفراغ مؤسساتي لدى وفاته. وبذا انتهت الدعوة إلى دولة أو ما يشبه الدولة، فإن كان لا خلافة في الوحي، فإن التنظيم السياسي والاجتماعي يحتاج إلى من يرعاه (انظر الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص15-16).

ويتحفّظ الجابري على الروايات التي تفيد بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح منذ انطلاقها وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن تحقّق. لكنه يستدرك أنه سواء كان التحفّظ كافياً أم لا، لكن الدعوة المحمدية ستفقد جوهرها وروحها كدعوة دينية أولاً وآخراً، إذا أُخذت الروايات والأخبار التي تقدّم الرسول كقائد عسكري أسس إمبراطورية، في حين أنه ليس في القرآن قط، وهو المرجع الأول، ما يفيد أن الدعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيّناً. أما التمكين والنصر المذكوران فيه فهما للدّين، وليس لمشروع سياسي بمعزل عنه. ثم يقول: إنّ هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما، لأن قريشاً قرأتها كذلك منذ البداية (انظر الجابري، **العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000، ص59).

ويشير إبراهيم بيضون في الاتجاه نفسه، فيقول: إنّ الممسكين بزمام الأمور في مكة لم يتصدّوا للدعوة من المنطلق الديني، ولكن من منطلق اقتصادي وسياسي في المقام الأول، وهنا يُفترض أن يتعرّفوا إلى تفصيلات غير دينية في الدعوة عندما شهروا عليها الحرب (انظر إبراهيم بيضون، **من الحاضرة إلى الدولة**، بيروت، دار إقرأ، 1986، ط1، ص8-9).

أما وليام مونتغمري وات W. Montgomery Watt (-2006م)، فيعتبر أنّ هجرة النبي إلى المدينة كانت بداية نشاطه السياسي، ولم يحصل على سلطة سياسية فجأة، بل نما نفوذه تدريجياً. وإنّ الاتفاقات التي عقدها مع عشائر المدينة أدت إلى ظهور جسم سياسي جديد تجسّدت فيه توجيهات القرآن. وبعد فتح مكة وإلحاق الهزيمة بهوازن، بدأت القبائل ترسل إليه الوفود على أمل التحالف معه بعد اليأس من التغلّب عليه. وإلى حين وفاته ورغم إشارات التمرد، كان يسيطر على معظم الجزيرة العربية. ولم يكن للدولة الإسلامية حدود جغرافية واضحة، لكنها كانت موجودة.

(See: Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1980, p.4).

ويمكن الاستخلاص مما سبق، أنّ المعارضين لوجود مشروع سياسي مرافق للدعوة منذ البعثة النبوية، بمعنى إقامة الدولة كواجب ديني، يستدلّون بالمبادئ العامة

للإسلام التي لا تضمّ ضرورة بناء كيان سياسي أو إمبراطورية حتى يتحقّق الدّين الموحى به، وإنما كانت الدولة من النتائج التي دفعت إليها الوقائع والأحداث. لكن فالح حسين استند إلى أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم والتي لا شك في صحتها، ليستنتج بأنها تشكّل بمجموعها مظاهر شكلية لإقامة دولة مكتملة الأركان حتى بالمفهوم الحديث للدولة، من بيعة العقبة الثانية وصياغة دستور المدينة أي الصحيفة وهي عقد تحالف بين المهاجرين والأنصار واليهود، وعقد معاهدات مع الأعداء من منطلق السيادة وامتلاك الأمر، أي صلح الحديبية.

ويرى فالح حسين أنه مع صدور الصحيفة، استقرّت دعائم الدولة الأربع: أي الدستور (القانون) الذي ينظّم حياة أهل الصحيفة، والشعب الذي هو قاعدة العقد أو الصحيفة التي تنظّم العلاقات بين أفراده، والأرض بعد إعلان يثرب مكاناً آمناً لجميع أهلها، وصاحب السلطة والحَكَم بينهم، وهو محمد صلى الله عليه وسلم. وبذلك تحقّقت أركان السلطة الرسمية كما يعرفها علماء السياسة في العصور الحديثة، ويبقى جهاز الحكم من جيش وشرطة وقضاء وضرائب (انظر فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص55).

أما صلح الحديبية في أواخر السنة السادسة للهجرة، فكان ولادة شرعية جديدة لزعامة الرسول السياسية عندما اضطرت قريش إلى التعامل معه كقائد وزعيم والاعتراف به سياسياً. ولما بدأت القبائل ترسل الوفود إلى الرسول بعد انتصاره على قريش ثم على هوازن، أفضت حركة الوفود عن عقد اتفاقات معها أو أعلنت إسلامها، "فالرسول عند بعضهم صاحب سلطة اعترفوا بها، وعند آخرين رسول ونبي وزعيم سياسي" (انظر المرجع نفسه، ص65، 67، 69).

ثانياً: الدولة الحديثة طبيعتها وأركانها

يرى برتران بادي Bertrand Badie أنّ المفارقة السياسية بين العالم الأوروبي والعالم الإسلامي تكمن في أنّ الحداثة اختلطت في أوروبا مع السياق البطيء للتحرّر من النظام الإمبراطوري، فيما تحدّد المجال السياسي تدريجياً في العالم الإسلامي بوجوب إنشاء إمبراطورية ترتبط بتعريف الإيمان الجديد وشروط نشره عالمياً (انظر برتران بادي، **الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة نخلة فريفر، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1996، ط1، ص33).

أما السلطنة العثمانية، فتوسعت في أوروبا الشرقية لضرورات تأمين المجال الحيوي لدولة آسيوية طرفية. ومع الضعف التدريجي الذي طرأ على السلطنة من نهاية القرن السادس عشر، وانتقالها من الهجوم إلى الدفاع، لا سيما مع نهوض

الدول القومية في أوروبا، واختلال موازين القوى العسكرية والحضارية عامة، وبروز الخطر الروسي على إستانبول وممتلكاتها، ارتأت الدول الأوروبية ولا سيما بريطانيا في الربع الأول من القرن التاسع عشر الحفاظ على الدولة العثمانية صوناً للتوازنات في القارة الأوروبية وإلى حين الاتفاق على كيفية تقاسمها لاحقاً، ما استدعى إجراء إصلاحات أولاً في الجيش العثماني (انظر إسماعيل أحمد ياغي، **الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث**، الرياض، مكتبة العبيكان، 1998، ط2، ص141-143).

ثم أُجريت إصلاحات في قطاعات أخرى وفق النموذج الأوروبي ما جعل الدولة العثمانية تقترب من نموذج الدولة القومية من حيث المساواة القانونية بين كافة الفئات والطوائف، والتنظيم الإداري والضريبي والتجنيد الإلزامي. ووُضع دستور لأول مرة هو مرسوم الكلخانة 1255هـ/1839م. ثم صدر مرسوم تطبيقي للمبادئ الإصلاحية، وهو مرسوم التنظيمات الخيرية عام 1273هـ/1856م (انظر المرجع نفسه، 150-155). وكانت تلك هي دولة التنظيمات التي مضى بها السلاطين العثمانيون أنفسهم بضغط من أوروبا، وهي مختلفة عن الدولة السلطانية المطلقة الصلاحية والقائمة على القهر والشوكة.

وفي مرحلة تالية ومع إخفاق التنظيمات في تحقيق أهدافها، بدأ التدخّل الأوروبي المباشر في ممتلكات الدولة العثمانية بذريعة الإصلاح (انظر العروي، **مفهوم الدولة**، مرجع سابق، ص130-133) إلى أن سقطت الدولة العثمانية، وساد الاستعمار الأوروبي في معظم العالم الإسلامي، وانتهى بقيام الدول الوطنية في القرن العشرين، وهي اقتباس من نموذج الدولة القومية الأوروبية، والتي يعتبرها حلاق دولاً غير حقيقية تحاول أن تحكم مجتمعات مجزأة أساساً وقائمة على وحدات قبلية أو محلية أخرى، هي محل الولاء السياسي، وتعمل باستقلال عن الدولة (انظر وائل حلاق، **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، ط1، ص80).

إنّ تبيان العناصر الأساسية للدولة الحديثة أسهل بكثير من وضع تعريف دقيق لها، ورغم اختلاف مناهج البحث في مفهوم الدولة فثمة اتفاق واسع على مكوّناتها.

(See: Christopher Pierson, Christopher, *The Modern State*, London and New York, Routledge, 2004, Second Edition, p.4-5).

وبالنسبة إلى ماكس فيبر Max Weber (-1920م)، فإنه لا يمكن تعريف الدولة سوسيولوجياً بغاياتها، إذ من النادر أن لا تقوم مؤسسة اجتماعية أخرى بمهمة

تقوم بها الدولة أيضاً، لكن يمكن تعريف الدولة بوسائلها الخاصة بها وبكل مؤسسة اجتماعية، وهي استخدام القوة المادية التي من دونها لانمحى مفهوم الدولة، ولنشأ وضع يمكن وسمه بالفوضى بكل معنى الكلمة. ومع أنّ القوة ليست الوسيلة الوحيدة والعادية للدولة، لكن العنف أداة حصرية لها. وفي مرحلة ما قبل نشوء الدولة، استخدمت مؤسسات اجتماعية العنف المادي بشكل اعتيادي، لكن الدولة الحديثة حسب فيبر، هي المجتمع البشري الذي يدّعي امتلاكه حصرية الاستخدام المشروع للقوة المادية، وفي نطاق إقليم محدّد.

(See: Weber, Max, *Essays in Sociology*, Translated, Edited, and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946. p.77-78)

ومع اختلاف مناهج البحث وتنوّع نظرات المفكّرين الغربيين، فإن الدولة تعني أشياء مختلفة بالنسبة لكل واحد منهم، لذلك يتغيّر مضمون الدولة بتغيّر الهوية الأيديولوجية للمسيطرين عليها، لكن الشكل لا يتغيّر، وهو الذي يكوّن ماهيتها (انظر وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص59-60).

ويستنتج كريستوفر بيرسون Christopher Pierson من التعريفات المختلفة للدولة الحديثة مميزاتها الأهم وهي: احتكار العنف في المجتمع وامتلاك أدواته، والسيطرة على رقعة جغرافية محدّدة، والتمتع بالسيادة فهي صاحبة السلطة النهائية والمطلقة داخل حدودها، والدستورية حيث لها قانون أعلى ينظم الحياة القانونية والسياسية فيها، وأن فيها حكم القانون لا حكم الشخص، ووجود إدارة عامة ذات وظائف واختصاصات، وكونها سلطة شرعية بمعنى قبول الناس لأوامرها وعدم مقاومتهم لها، والمواطنة التي هي تطوير للفكرة نفسها في الدول المدن في العصور القديمة، حيث أصبحت مركز الاهتمام في الدولة الحديثة في تساوي المواطنين حقوقاً وواجبات، وفرض الضرائب على المكلّفين حيث لا يمكن أن توجد الدولة الحديثة، ولا أن تقوم بمهامها في الإنفاق على المصلحة العامة من دون عائدات ضريبية منتظمة.

(Pierson, Christopher, *The Modern State*, op. cit., p.6, 9, 11, 14, 16, 17-18, 21-22, 23).

أما وائل حلاق فيذكر خمسة خواصّ شكلية تملكها الدولة الحديثة، ولا يمكن تصوّرها بصورة صحيحة من دونها، وهي: انتماؤها الأصلي والتكويني إلى أوروبا، "وما تزال أوروبا وأمريكا حتى اليوم محلّ الدولة النموذجية" (وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص63-64)، وأنها ذات سيادة ببعديها الداخلي والخارجي، فلا قانون فوق قانونها في الداخل حتى لو طبّقت أحكاماً شرعية إسلامية

أو تبنّتها، فإن ذلك يكون خياراً لها، أما إزاء الخارج فتعترف بسلطة كل دولة أخرى ضمن حدودها، وبأن لكل منها شرعية تمثيل أمتها في تعاملاتها مع الدول الأخرى (المرجع نفسه، ص66-71، 74)، وأن لها الصلاحية لإصدار القوانين، فإذا كانت الدولة الحديثة تؤسسها الإرادة السيادية، وكانت هذه الإرادة تتجلّى من خلال القانون، فإن شرط القانون يصبح محقّقاً لهذه الإرادة، وإرادة من دون أداة قسر تدعمها ليست قوة أو سلطة على الإطلاق (المرجع نفسه، ص72-74)، وأنها تحوز على جهاز بيروقراطي عقلاني له تأثير واسع النطاق يتجاوز أي تنظيم سياسي. ويقوم هذا الجهاز بتنظيم المجتمع المدني، وهي تحدّد معايير الجماعة وتصوغها وتشكّلها كما الذاتيات الفردية التي تتكوّن منها وتعيد تشكيلها باستمرار، وهي تنتج جماعتها الخاصة، أي جماعة الدولة (المرجع نفسه، ص78)، وأنّ للدولة الهيمنة الثقافية على المجتمع، فلا توجد دولة مستقلة ونموذجية يمكن أن تستمر من دون هذه الخاصية، ولا يمكن لأي وحدة أو كيان في الدولة أن يتحلّى بأي سلطة مستقلة ذاتياً عنها، وهذا ما دفع الدولة الأوروبية لتدمير مثل هذه الكيانات الداخلية (المرجع نفسه، ص80).

وتبعاً لهذه الخصائص الشكلية الضرورية، لم يكن قبل الدولة الحديثة الأوروبية المنشأ والتكوين، أي دولة إسلامية، برأي حلاق (انظر المرجع نفسه، ص106)، بل لا يمكن للدولة الحديثة أن تكون إسلامية إلا بقدر ما يستطيع الإسلام امتلاك دولة حديثة (انظر المرجع نفسه، ص111).

ولذا، فإن استعمال عبارة الدولة الإسلامية لكيان وُجد في التاريخ ينطوي على مفارقة تاريخية وسوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة وأسلافها خصوصاً الحكم الإسلامي الذي يقوم على أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وفلسفية مختلفة جذرياً عن أسس الدولة الحديثة (انظر المرجع نفسه، ص105).

ففي الإسلام، تحلّ الجماعة (الأمة) محلّ الشعب في الدولة القومية الحديثة، والأمة شيء مجرّد ومادي في آن. وكل إقليم تطبّق فيه الشريعة يعتبر مجالاً إسلامياً أو دار الإسلام وبالعكس يصبح داراً للحرب. إنّ الدولة القومية غاية الغايات ولا تعرف إلا ذاتها، فيما الأمة الإسلامية وأعضاؤها وسيلة لغاية أعظم، ولا تمتلك الأمة السيادة ولا الإرادة السياسية أو القانونية المستقلة لأن الله هو صاحب السيادة (انظر المرجع نفسه، ص106-107).

ويرصد إسماعيل الشطي ثلاثة أوجة من التنافر بين دار الإسلام والدولة النمطية المعاصرة، أولاً: إنّ دار الإسلام تقوم على الحرب وديمومة الجهاد فيما الدولة المعاصرة تخضع لمبدأ السلم الذي أقرته مواثيق الأمم المتحدة. وثانياً: السيادة في دار الإسلام هي ذات طابع ديموغرافي، فالدولة تمتد إلى حيث توجد أكثرية

إسلامية، فيما السيادة المعاصرة ذات طبيعة جغرافية وتقوم على الرقعة المعترف بها من الأمم المتحدة. ثالثاً: لا يوجد وطن أو مواطنة في دار الإسلام فيما يقوم الوطن والمواطنة في الدولة المعاصرة على الانتماء القومي أو الجغرافي (انظر إسماعيل الشطي، **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة**، بيروت، منشورات ضفاف، 2013، ط1، ص58-60).

مفهوم الشوكة عند الجويني

يُعتبر مفهوم الشوكة كما سطّره إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (-478هـ/1058م)، من المرتكزات الأساسية للإمامة أو الخلافة، أو لما ينوب عن الإمامة الصحيحة المكتملة الشروط من توافر مواصفات الإمام من سلامة الحواس والأعضاء، والعلم، والعدالة، والكفاية، مع بيعة أهل الحلّ والعقد، على شكل سلطنة متغلّبة في عصور تهاوي السلطة المركزية، يقوم عليها سلاطين ذوو كفاية وشوكة، لكن لا تتوافر فيهم صفات الإمام الأخرى، لا سيما النسب القرشي. ومفهوم الشوكة يختزل في طيّاته عناصر قد تتوافق مع مفهوم الشورى في الحكم، أو تتضادّ معه، بحسب ظروف الواقع السياسي، وكيفية نشوء الشوكة ومن يمتلكها، وفق موازين القوى في المجتمع، وفي السلطة. وهو ما جاء تفصيله بإسهاب في كتابه **غياث الأمم في التياث الظُّلم**.

وتكمن أهمية مفهوم الشوكة عند الجويني وما رتّب عليه من أحكام، أنه مهّد الطريق لتجاوز الخلافة القرشية العربية - وهي كانت خلافة مجازياً عقب الخلفاء الراشدين، ثم أصبحت سلطة رمزية لا شوكة لها، في عهود مختلفة وبعد سقوط بغداد على يد المغول عام 156هـ/1258م - وقيام السلطنات في دار الإسلام، مع تخطّي شرط انتساب الحاكم إلى قريش، أو إلى العرب إن تعذّر وجود القُرشي ذي المواصفات المطلوبة. لكن قبل الشروع في تشريح مفهوم الشوكة وتبيان دورها الخطير في فقه الأحكام السلطانية في القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر الميلادي، لا بدّ أولاً من إيضاح معاني مفاهيم أساسية ذات علاقة بالمفهوم قيد البحث وهو الشوكة. وهذه المفاهيم هي الإمامة، والخلافة، والإمارة، والملك، والسلطنة.

أولاً: الإمامة والخلافة والإمارة والملك والسلطنة

الإمامة هي مصدر أَمّ، أي تقدّم، وأصل أَمّ، أَمَم. والأَمّ أيضاً القصد، يقال أَمّه أَمّاً، إذا قصده. والإمّة الحالة، والإمّة والأُمّة: الشِّرعة والدين، قال تعالى: {إنا وجدنا آباءنا على أُمّة} (الزخرف: 22)، وقُرئ {على إِمّة}. والإمّة أيضاً النعمة والمُلك. والأُمّة والإمّة: الدين، قال تعالى: {كان الناس أُمّة واحدة} (البقرة: 213)، أي كانوا على دين واحد. والإمام كلّ من ائتمّ به الناس، سواء أكان الأئمة على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين. قال تعالى: {فقاتلوا أئمة الكفر} (التوبة: 12)، أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤُهم تَبَع لهم. ويقال: فلان إمام القوم أي المتقدّم

لهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك إمام المسلمين (انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج12، ص21-25).

والخلافة لغةً: مصدر خلف، يقال: خَلَفه في قومه يخلفه خلافةً فهو خليفة، ومنه قوله تعالى: {وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي} (الأعراف: 142). ثم أُطلقت في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على كافة الأُمة، والقيام بأمورها، والنهوض بأعبائها. والخِلِّيفَى لغةٌ في الخلافة وتدلّ على الكثرة، أي كثرة الاجتهاد في ضبط أمور الخلافة وتصريف أعنّتها. واختُلف في لفظ الخليفة، فقيل: هو فَعيل بمعنى مفعول كجريح بمعنى مجروح، ويكون المعنى أنه يخلُفه مَنْ بعدَه، وعليه حُمل قوله تعالى: {إني جاعل في الأرض خليفة} (البقرة: 30) على من قال بأن آدم هو أول من عَمَر الأرض ومن بعده بنوه. وقيل: هو فَعيل بمعنى فاعل كعَليم بمعنى عالم، ويكون المعنى أنه يخلف من قبلَه، وعليه خوطب أبو بكر الصدّيق بخليفة رسول الله.

أما إطلاق الخليفة على أمير المؤمنين أي من بعد الخليفة الأول فيحتمل الوجهين جميعاً، أي أنه يخلف من قبلَه ويخلفه من بعدَه. واختلف في الهاء في آخره، فهل هي للمبالغة كما قيل رجل داهية أي كثير الدهاء، أم الهاء للتأنيث اللفظي وحسب؟ وفائدة الخلاف أنّ الخليفة يُجمع على خُلفاء بناء على تذكير اللفظ، كما يُجمع على خلائف بناء على تأنيثه لفظاً (انظر القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستّار فراج، بيروت، عالم الكتاب، ج1، ص8-12).

أما الإمارة فهي مصدر أَمَر، يأمر، فائتمر، أي قَبِل أمرَه. قال تعالى: {وأُمرنا لنُسلم لرب العالمين} (الأنعام: 71). وعن قوله تعالى: {أتى أمر الله فلا تستعجلوه} (النحل: 1)، فإن المعنى هنا: أتاهم ما وعدهم به من المجازاة على كفرهم من أصناف العذاب. والأمير هو المَلِك، لنفاذ أمره، والجمع أُمراء. وأولو الأمر هم الرؤساء وأهل العلم، قال تعالى: {وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم} (النساء: 59).

ويُذكّر لفظ المُلك ويؤنّث لغةً كالسلطان، ومُلك الله وملكوته سلطانه وعظمته. والمَلْك والمَلِك والمليك والمالك أي ذو الملك. ورجل ملِك، والجمع أملاك (جمع القلّة من ثلاثة إلى عشرة)، وجمع الكثرة ملوك (يدلّ على أكثر من عشرة). والاسم المُلك، والموضع المملكة. وتملّكه أي ملكه قهراً، وملّك القوم فلاناً على أنفسهم وأملكوه، صيّروه ملكاً. وقال ابن سيده: المَلْك والمُلْك والمِلْك احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به، وقيل: ما له مَلْك ومُلك ومُلُك، أيّ شيء يملكه (راجع ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص 492).

أما السلطان فهو الحجة والبرهان، قال تعالى: {ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين} (غافر: 96)، أي وحجّةٍ مبينة، والسلطان الوالي، والجمع سلاطين. والسُّلْطان والسُّلُطان قدرة الملك. سُمّي السلطان كذلك لأنه حجة الله في أرضه، وتُقام به الحقوق. ويقال أيضاً إنّ السلطان من السلاطة أي القهر، وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم، والاسم سُلطة بضم السين. والتسليط: إطلاق السلطان، وقد سلّطه الله عليه. وسُلطان كلّ شيء، شدّته وحدّته وسطوته (انظر المصدر السابق، ج7، ص320). والسلطنة: مملكة السلطان، وهو مُولَّد، أيّ هو لفظ كان عربي الأصل وتغيّر في الاستعمال، وسَلْطنَه جعله سلطاناً، وتسلْطَنَ صار سلطاناً (انظر **المعجم الوسيط**، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ط4، ص443 و1056).

وكره جماعة من أئمة السلف منهم أحمد بن حنبل (-241هـ/855م) إطلاق اسم الخليفة على من بَعْد الحسن بن علي رضي الله عنهما (-50هـ/625م) احتجاجاً بالحديث الذي رُوي عن سفينة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الخلافة ثلاثون سنة ثم مُلك بعد ذلك" (الترمذي في **السنن**، رقم الحديث 2226، وهو حديث حسن، ورواه غير واحد عن سعيد بن جُهمان، ورواه ابن حبان في **صحيحه** بلفظ: "الخلافة ثلاثون سنة وسائرهم ملوك والخلفاء والملوك اثنا عشر"، رقم الحديث 6657، ورواه أبو داود في **سننه**: "خلافة النبوة ثلاثون عاماً ثم يؤتي الله المُلك - أو مُلكه - من يشاء"، رقم الحديث 4646).

والذي عليه العرف المشاع في صدر الإسلام إطلاق اسم الخليفة على كل من قام بأمر المسلمين القيام العام، إما ببيعة من أهل الحلّ والعقد، وإما بعهد ممن قبلَه. إلا أنّ بعض السلف قد خصّص ذلك بما إذا كان الإمام جارياً على منهاج العدل وطريق الحق (انظر القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، مصدر سابق، ج1، ص13).

والإمام من الألقاب المستجدّة للخليفة في أثناء الدولة العباسية بالعراق. والأصل في ذلك أنّ الشيعة كانوا يعبّرون عمن يقوم بأمرهم بالإمام، من حيث إن الإمام في اللغة هو الذي يُقتدى به، وهم بأئمتهم مقتدون، وعند أقوالهم وأفعالهم واقفون، لاعتقادهم فيهم العصمة. وكان زعيم الدعوة العباسية قبل انتصارها، أي إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس (-131هـ/749م) قد تلقّب به حين أُخذت له البيعة بالخلافة بالإمام نسجاً على هذا المنوال، وبقي هذا اللقب في خلفاء بني العباس (انظر المصدر نفسه، ص21).

وتتداخل معاني الخلافة والإمامة والمُلك والإمارة والسلطنة، فكانت تتطابق بعد حقبة الخلفاء الراشدين، في عهود بني أمية وفي أيام الخلفاء الأقوياء في بني

العباس، إلا أنّ التفريق بين هذه الألقاب، جاء عقب تطوّر موازين القوى والمناصب في عصور ضعف الدولة العباسية وما بعدها.

ويقول ابن خلدون: إنّ المنصب يسمّى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإمام. وسمّاه المتأخرون سلطاناً حين فشا التعدّد فيه (أي ظهر أكثر من خليفة وإمام في وقت واحد)، واضطروا بالتباعد (الجغرافي)، وفقدان شروط المنصب إلى عقد البيعة لكل متغلّب. فأما تسميته إماماً، فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال: الإمامة الكبرى. فأما تسميته خليفة، فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال له خليفة بإطلاق أي من دون إضافة الكلمة إلى شيء، ويقال له خليفة رسول الله. واختُلف في تسميته خليفة الله اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى: {إني جاعل في الأرض خليفة} (البقرة: 30)، وقوله تعالى: {هو الذي جعلكم خلائف في الأرض} (فاطر: 39) (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص239). ومنع منه جمهور العلماء، ونهى عنه أبو بكر.

فلما بويع رضي الله عنه، كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين، يسمّونه خليفة رسول الله. ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن مات. فلما بويع لعمر بعهد أبي بكر إليه، كانوا ينادونه بخليفة خليفة رسول الله، وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرته وطول إضافته، وأنه يتزايد فيما بعد. وكانوا يطلقون لقب الأمير على قوّاد البعوث التي يرسلها النبي صلى الله عليه وسلم إلى القبائل كي يدعوها إلى الإسلام. والأمير على وزن فعيل، من الإمارة. وكانوا في الجاهلية يطلقون على النبي صلى الله عليه وسلم لقب أمير مكة، وأمير الحجاز. وأُطلق على سعد بن أبي وقاص لقب أمير المؤمنين حين تولى جيش القادسية. وأطلقوا لقب أمير المؤمنين على عمر فاستحسنه (انظر المصدر نفسه، ص282-283).

وأجاز ابن تيمية تسمية من جاؤوا بعد الخلفاء الراشدين خلفاء، وإن كانوا ملوكاً ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، بدليل ما رواه البخاري ومسلم في **صحيحيهما** عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **"كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر"، قالوا: فما تأمرنا؟ فقال: "فُوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم"** (البخاري في **صحيحه** رقم الحديث 3455، ومسلم في **صحيحه** رقم الحديث 1842)، فقوله: "تكثر" دليل على من سوى الخلفاء الراشدين، فإنهم لم يكونوا كثيراً (انظر ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004، ج35، ص20)، أي هو دليل على عدم انحصار لقب الخليفة بالخلفاء الراشدين.

وعن جواز انتقال الأمر من خلافة النبوة إلى الملك، من وجهة فقهية، يرى ابن تيمية أنّ الأصل في خلافة النبوة أنها واجبة، لكن بشرط القدرة على القيام بمقتضياتها. فإن كان التحوّل إلى الملك لعجز أو لاجتهاد سائغ، كان ذو المُلك معذوراً في ذلك. أما إن كان الانتقال إلى الملك مع القدرة على مهمات الخلافة علماً وعملاً، وقُدّر أنّ الخلافة مستحبة ليست واجبة، فلا إثم على الملك العادل أيضاً. ويذهب ابن تيمية إلى أنّ صيرورة الخلافة إلى مُلك، ليس لنقص في الملوك ونوابهم من ولاة وقضاة فقط، بل لنقص في الراعي والرعية جميعاً (انظر المصدر نفسه، ص17-18، 20).

وظهر لقب السلطان في عصور الاستبداد على الخليفة العباسي، بعدما كانت الخلافة تشتمل على كل أمور الدين والدنيا. ففي البدء، قام الوزراء ببعض وظائف الخلافة أو كلها بتفويض من الخليفة العباسي. حتى إن جعفر بن يحيى البرمكي (-187هـ/803م) لُقّب بالسلطان أيام هارون الرشيد (-193هـ/809م). ولما استبدّ ملوك العجم (البويهيون والسلاجقة وغيرهم)، وتعطّل رسم الخلافة بحسب تعبير ابن خلدون، لم يكن لأولئك المتغلّبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، واستنكفوا عن ألقاب الوزراء، فتسموا بالمُلك والسُّلطان (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص294-297).

ثانياً: مفهوم الشوكة وحالاتها وأحكامها

الشوكة شدة البأس والحدّة في السلاح، وقد شاك الرجل يشاك شوكاً، أي ظهرت شوكته وحدّته، فهو شائك السلاح. وشوكة القتال شدة بأسه. وشوكة بني فلان أي حدّهم، وفي التنزيل العزيز: {وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم} (الأنفال: 7). والمراد بذات الشوكة، الطائفة التي فيها السلاح، فقد كان المسلمون في غزوة بدر يودّون لو يلاقون قافلة أبي سفيان وهي طائفة غير ذات شوكة بدل مواجهة جيش مكة. وكأنها استعارة من واحدة الشَّوْك. وفلان ذو شوكة أي ذو نكاية في العدو (انظر أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988، ص241، وابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص454، وابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، عناية محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، 2001، ج7، ص286).

ويبرز مفهوم الشوكة عند الجويني لدى استعراضه آراء العلماء في الحدّ الأدنى اللازم من أهل الحل والعقد لتكون بيعة الإمام صحيحة، بين واحد، واثنين أو أربعة أو أربعين، فأقل شهادة في قضية ما تتطلّب شاهدين، وبعض القضايا تتطلّب أربعة شهود، وبعض "من لا يعدّ من أحزاب الأصوليين" أي ليس من علماء الأصول بحسب تعبير الجويني قاصداً به أبا عبد الله الحليمي (-403هـ/1012م)

وهو أحد كبار الفقهاء الشافعية، قد اشترط عقد البيعة من أربعين فرداً، وهو الحدّ الأدنى المطلوب من عدد المصلين كي تصحّ صلاة الجمعة على المذهب الشافعي (انظر الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُّلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، ط2، 1401هـ، ص68-69، والحليمي، **المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق حلمي محمد فودة، بيروت، دار الفكر، 1979، ج3، ص155).

ويرجّح الجويني رأي القاضي الباقلاني (-402هـ/1011م) وهو المنقول عن أبي الحسن الأشعري (-324هـ/936م)، أن "الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل العقد". لكن الجويني يشترط لصحة عقد الواحد، أن يحصل الإمام بمبايعة رجل واحد له على الشوكة الكافية كي يقوم بوظائف الإمامة ويؤدّي مقاصدها. حتى إنه ذهب إلى القول بأنه لما بايع عمر رضي الله عنه أبا بكر رضي الله عنه في السقيفة، لو ثار ثائرون، وأبدَوْا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لم يكن ثمة ما يدعو للقول إن الإمامة تستقل ببيعة واحد. أي إن بيعة أبي بكر لم تكن لتصحّ ولا تصحّ أيّ بيعة دون حصول شوكة، وكذلك مع فرض بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، بتقدير ثوران كُثر مُخالفين لهذه البيعة. ولكن لما بايع عمر أبا بكر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكفّ، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة (الجويني، **غياث الأمم في التياث الظُّلم**، ص70).

ويقرّر الجويني المبدأ، وهو أن المعتبر في البيعة حصول مَبْلغ (أي عدد) من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومَنعة قاهرة، بحيث لو فُرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام أي أن يتعرّضوا للإبادة. فإذا تأكدت البيعة، وتأطّدت بالشوكة والعَدد والعُدد، واعتضدت، وتأيدت بالمُنّة أي بالقوة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة، وتستقر (انظر المصدر نفسه، 70-71).

وبتعبير آخر، إنْ بايع رجل واحد مرموق، كثيرُ الأتباع والأشياع، وهو مطاعٌ في قومه، إماماً ما، وكانت مَنعته تفيد حصول الشوكة لهذا الإمام المعقود له، صحت الإمامة. بالمقابل، قد يبايع رجال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومُنّة قهْرية، فلا يكون لمن يكون بايعوه استقرار (انظر المصدر نفسه، ص71-72). ويستند الجويني في ذلك إلى مقصد الإمامة، فإن الغرض منها حصول الطاعة. لذلك لا يعوّل على عدد العاقدين بقدر ما يعوّل على مآل العقد بأن يكون المبايِع ممّن يفيد مبايعتُه الإمامَ قدرة واقتهاراً (انظر المصدر نفسه، ص90).

أما عند حالة عدم الاستقرار، فلشوكة المتصدّي للإمامة عند اضطراب الأحوال دور أساسي عند الجويني. فليس لدينا هنا نموذج متكامل، أي قيام هيئة صالحة من أهل الحل والعقد باختيار الإمام صاحب المواصفات المستظهِر بقوة

المبايعين له، فيصبح إماماً حقاً. بل لدينا نمط مقلوب ومتكرّر من الوقائع التي جاءت عقب الخلافة الراشدة. فبدلاً من اجتماع الرأي على إمام يحظى بالمواصفات، فتكون البيعة سبباً في استحواذه على الشوكة اللازمة للقيام بمهماته، يستظهر أحدهم بالعَدد والعُدَد، وقد لا تتوافر فيه بعض الصفات الأساسية للإمام، كالنسب أو العدالة، أو الاجتهاد أو الكفاية، ثم يدعو الناسَ إلى الطاعة؛ قهراً لهم غالب الأحيان. فليس العقد هنا هو مفتاح السلطة، بل إن الشوكة أي القوة هي مدار السلطة.

وتبرز هنا حالات أخرى، نوجزها على الشكل التالي:

أ) المتصدّي للإمامة، الذي لا يملك الشوكة، ولا يوجد أهل اختيار، أي أهل حلّ وعقد كي يبايعوه، لكنه منفرد في سعيه لملء المنصب، حكمه أن يطيعه الناس، بحسب الجويني. وعمدته في هذا، أن طاعة هذا المتصدّي للإمامة، تُفضي إلى تشكيل الشوكة اللازمة للقيام بالمنصب. فهذا المفهوم يبقى مركزياً في كل الأحوال وفي كل الظروف.

ب) إن لم يحصل هذا المتصدّي للإمامة على طاعة الناس ولا على الشوكة اللازمة بأن اتبعه ضعفاء، "فهذه الصورة تضطرب فيها مسالك الظنون، وتقع من الاحتمالات على فنون" كما يقول الجويني. وقاعدة الإمامة حسب الجويني، هي الاستظهار بالمُنَّة والاستكثار بالعُدّة والقوة، وهذا مفقود في الذي لم يُطَع، فإن لم يُطَع لم يحصل الاستظهار، ولا كانت له شوكة، فلا يكون إماماً (انظر المصدر نفسه، ص321-323).

ت) الثائر سعياً لحاجة معيّنة، أي مطالباً بمطالب معيّنة ثم تحقّقت حاجته، ليس له أن يبايَع ولا أن يُجبر أهل العقد على اختياره، لأنه لم يتصدّ أصلاً للإمامة. لكن إذا تألبت عليه جموع، أي اجتمع حوله مناصرون، ولو أراد أن يتحوّل عنهم لم يستطع، ولو حاول أن يمتنع أو يتملّص منهم، لوقعت فتن لا تطاق. أما لو تابعهم وانساق معهم تحقّق الانتظام، ورفاهية أهل الإسلام، فيجب تقريره كإمام. أي من يعجز عن التملص من شوكة المتألّبين معه من الجموع، فلا مناص أمامه سوى تولي الإمامة، لأن هذا هو الخيار الوحيد حتى لا تقع الفتن. وهذه الحالة المخصوصة تنطبق تماماً على معاوية بن أبي سفيان (-60هـ/680م) حين نادى بالقصاص من قَتَلَة عثمان. فلما حصل التحكيم بين علي ومعاوية بعد وقعة صفين، ثم اغتيال علي، كان معاوية منساقاً لمطالب الجموع التي تألفت حوله، فكان لزاماً أن ينساق للشوكة ويقبل تولّي الإمامة أو الخلافة. لكن القول المختار عند الجويني أنه، وإن وجب تقريره على ما هو عليه، لكنه لا يكون إماماً، ما لم تجرِ البيعة، أي تبقى الإمامة الصحيحة منوطة بالبيعة، لكن المسألة مظنونة لا مقطوعاً بها (انظر المصدر نفسه، ص327) علماً أن معاوية بويع بالخلافة بعد تنازل الحسن بن علي له.

ث) حالة الإمام الفاسق، وقد اختلف الفقهاء في تصحيح إمامته. ورجّح الفقهاء الإبقاء على الإمام الذي طرأ عليه الفسوق بعد اختياره إماماً، بخلاف من كان فاسقاً عند مبايعته، فلا تصح إمامته ابتداء. ويناقش الجويني مآلات طروء الفسق على الإمام، وفق احتمالات عدة بحسب مدى حيازة الفاسق على شوكة، ومدى قدرة الناس على خلعه، والمطلوب بعد ذلك بما يؤمّن الاستقرار ومنع الفتنة. وعلى هذا، فإن تمسّك الإمام الفاسق بمنصبه، أصبح باغياً. والباغي إن كانت له شوكة يَقدر بها على الامتناع من الناس، يُعترف بتصرّفاته وتُعتبر شرعية. لكن السكوت على الإمام الفاسق، مشروط بأن يؤدّي هذا الإمام مقتضيات الزعامة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة، فيجب استدراكه لا محالة، بأن يُنحّى من المنصب لأن بقاءه يناقض المقصد. أما في حال استظهار هذا الإمام الفاسق المناقض لمقتضيات الإمامة بالشوكة، ولا إمكان لإزاحته، فنحن في حالة شغور المنصب وليس أمام الناس سوى الصبر (انظر الجويني، **غياث الأمم**، ص106-108).

ج) إذا خلا الزمان عن إمام مستجمع لشرائط الإمامة، فإن نَصَب أهل الحل والعقد، شخصاً ذا كفاية مع انخرام الصفات الأخرى، أي عند عدم توافر الصفات الأساسية الأخرى، فعند ذلك "يُنزّل منزلة الإمام في إمضاء الأحكام وتمهيد قواعد الإسلام" (انظر المصدر نفسه، ص328)، فلا يكون إماماً، بل قائماً مقامه. أما إن كان المتصدّي لمهمات الإمامة مستظهراً بقوة، وقام بالذبِّ عن بيضة الإسلام وحوزته. فإن كان متصفاً بالكفاية وهو غير متصف بالصفات الأخرى، ولم يكن غيره مستقلاً بالرياسة العامة، فيتعيَّن نصبه، كما يتعيّن نصب من يحمل صفات الإمام، إذ لا يوجد غيره ممن يستحق تولي الأمر، وهو واجب الطاعة كما الإمام (انظر المصدر نفسه، ص329، و337-338)، وفي الحالتين يصبح الحاكم الفعلي بقوة الشوكة، قائماً بمقام الإمامة.

د) من يتصدّى للإمامة وهو في سبيله نحو القبض على السلطة، وقد "خيف بسببه ضياع البيضة، وتبدّد دعائم الإسلام"، أي لا يعاني من افتقاد صفات الإمامة فقط، بل هو مضاد لها، والأسوأ من ذلك أنه يملك الشوكة، أي القدرة على فرض نفسه على الناس، ولا يوجد من "ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يُدفع البغاة". وتبعاً لذلك، لا يكون لآحاد الناس في أطراف البلاد أن يثوروا على المتصدّي للإمامة الباغي عليهم؛ لإنهم لو فعلوا ذلك لأُبيدوا بسبب قوة شوكته، فلا قدرة لهم على مواجهته، وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن، وإثارة الفتن. "ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباعٍ وأشياع، ويقوم محتسباً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دُفعوا إليه، فليمضِ في ذلك قُدُماً" (المصدر نفسه، ص115-116). فذو الكفاية مع فقد الإمام، يقوم مقام الإمام بواجب التصدّي لمن يبغي على الناس في سبيل قبضه على السلطة. وبما أنه كذلك، فتنطبق عليه اشتراطات الإمام في ما يتعلّق القيام بمقاصد الإمامة ووظائفها.

ويمكن تلخيص أحوال الشوكة ومن يحوزها، ودورها في تكوين الحكم السياسي الشرعي أو الفعلي بالعبارات التالية:

1) لا يكفي أن يحظى الإمام بالمواصفات الشخصية اللازمة لتصحّ بيعته من هيئة الانتخاب المسماة أهل الحل والعقد. بل لا بدّ من أن يحوز على الشوكة أو القدرة على فرض الأحكام الشرعية في الداخل وقمع التظالم بين الناس، وعلى تجييش الجيوش وصدّ العدوان الخارجي على دار الإسلام. فإن لم يكن يحظى بالشوكة، فكأن المنصب فارغ.

2) بالعكس من ذلك تماماً، إن كان المتصدّي للقيام بأمور الدين والدنيا، لا يحوز أي صفة من صفات الإمام، لكنه يحظى بالشوكة، ويقوم فعلاً بمهمات الإمام بما يحفظ الإسلام والمسلمين، فلا يكون إماماً، بل قائماً مقامه وتجب طاعته، بالقدر الذي تجب فيه طاعة الإمام الشرعي.

3) إن كان الإمام الشرعي بما يملك من مواصفات شخصية ومن شوكة عسكرية، قد طرأ عليه الفسق، وأصبح ضاراً بمهمات الإمامة بدل تلبية مقتضياتها، فلا بدّ من تنحيته حفاظاً على الإسلام والمسلمين، لكن شرط تنحيته أن تتوافر القوة اللازمة لتنحيته، فإن لم تتوافر فلا خيار إلا الصبر عليه.

4) إن تصدّى صاحب شوكة للاستيلاء على الحكم، وهو لا يتمتع بأيّ صفة، بل هو خطر على الإسلام وعلى المسلمين، فيجب الانحياز إلى أيّ شخص يملك القدرة على ردعه، حتى لو كان الثاني لا تتوافر فيه مواصفات الإمام. وهذه الحالة لم تكن نادرة في زمن الجويني وما بعده، مع تفكك السلطة المركزية وضعف حاضرة الخلافة العباسية.

لقد مهّد الجويني لمسألة خطيرة في الفقه السلطاني وهي تشريع استيلاء صاحب الكفاية المستظهر بشوكته، فيكون بمقام الإمام، لأنه لا يتصف بما يلزم من صفات، لكن لديه الكفاية والشوكة. بل يدعو صاحب الكفاية والشوكة إلى التصدّي إلى مهمات الإمامة عند خلو الزمان من إمام مستجمع للشرائط. وعليه، فقد شهد التاريخ الإسلامي في أواخر الدولة العباسية في بغداد، ثم بعد انتقالها إلى القاهرة بحماية المماليك، تنازعاً دائماً على السلطة بين أصحاب الشوكة، بين الأخ وأخيه، بين الحاكم الفعلي وأقرباء الحاكم السابق، وهكذا دواليك.

ثالثاً: الشوكة عند الغزالي

جاء الغزالي (-505هـ/1111م) وهو تلميذ الجويني، بأبعاد أخرى لمفهوم الشوكة. فليست الشوكة بحسب الغزالي هي أساس البيعة ومدار صحتها، بل إن الشوكة هي نتاج البيعة. وعليه، فلا يُكتفى ببيعة واحد للإمام إلا إذا كان هذا الواحد مطاعاً ذا شوكة، بحيث تميل معه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يُكترث لمخالفته. وفي موافقة هذا الواحد، موافقة للجماهير على اختيار الإمام. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة، فلا بدّ من اتفاقهم على بيعة رجل واحد. وإن الغرض من هذه البيعة، قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع (انظر الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت- حولي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، 1964، ص174-177).

وعلى هذا، فإن الغزالي ينظر إلى بيعة عمر لأبي بكر رضي الله عنهما بطريقة مختلفة إلى حدّ ما. ويقول: "لو لم يبايعه غير عمر وبقى كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميّز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة، فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة، وانصراف القلوب إلى المشايعة، ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة" (المصدر نفسه، ص177).

والقصد من الشوكة بحسب الغزالي هو جمع الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة، وهذا لا يكون "إلا إذا ظهرت شوكة الإمام وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك على الشوكة. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان". لذلك، يرى الغزالي أن الإمامة تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر. ويستدلّ الغزالي عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عموماً، وعن المشايعة للدولة المستظهرية خصوصاً (أيام الخليفة العباسي المستظهر بالله المتوفى عام 512هـ/1118م)، لأفنوا أعمارهم في الحيل والوسائل، ولم يحصلوا في آخر الأمور إلا على الخيبة والحرمان. وهنا يُضفي الغزالي على الشوكة خاصة، وعلى الإمامة عامة، بُعداً غيبياً (انظر المصدر نفسه، ص177 و179).

ويقرأ الغزالي الواقع بنحوٍ مغاير، حتى إنه يذهب مذهباً مختلفاً عن شيخه الجويني. فإذا كان الجويني قد نظر في موازين القوى، فمال إلى تصحيح ولاية المستولي صاحب الكفاية والشوكة، وهي كانت بيد السلاجقة وبيد نظام الملك (-485هـ/1092م) خاصة، فإن الغزالي اعتبر من جهة معاكسة، أن شوكة الجند الترك وهم السلاجقة في ذلك الحين، هي بمثابة الشوكة للخليفة العباسي نفسه، لما

يحملون في أنفسهم من محبة له واعتقادهم وجوب طاعته (انظر المصدر نفسه، ص182-183).

ويضرب الغزالي مثالاً على ذلك وهو حال الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله، وما عاناه من اضطراب الأحوال وتخلّف أشياعه عنه في القتال، ومخالفتهم لاستصوابه في أكثر الأقوال والأفعال حتى كان لا تنفكّ خطبة من خطبه عن شكايتهم في الإعراض عنه والاستبداد برأيهم حتى كان يقول: لا رأي لمن لا يطاع. فإذا كانت تقوم شوكته باتباع الأكثر من أتباعه له من انتصاب من انتصب لمخالفته، فكيف لا تقوم الشوكة في زماننا هذا؟ (انظر المصدر نفسه، ص183-184).

فالشوكة عند الغزالي، تختلف بمعناها الدقيق عما قصده شيخه الجويني. صحيح أن الشوكة تقوم بكثرة الأتباع غالباً، لكن هذا الشرط غير كافٍ عند الجويني، إذ إن القوة العسكرية لا تقوم بالعدد فقط. بل أيضاً بالعُدد وأمور أخرى. أما عند الغزالي، فيبدو مفهوم الشوكة أكثر تبسيطاً، وهي تقوم عند ميلان أكثرية الناس لتأييد الإمام الذي انعقدت له البيعة.

لكن هذا التفسير لمفهوم الشوكة، لم يستمرّ مع الفقهاء اللاحقين، لا سيما ابن تيمية وابن خلدون. فهذا الاثنان، على اختلاف منطلقاتهما الفقهية والفكرية، وافقا الجويني في تنظيره للشوكة والغلبة.

مفهوم العصبية عند ابن خلدون

بنى ابن خلدون نظرية السلطة على مفهوم العصبية التي هي كما يقول تَؤول بطبعها إلى الملك. لكنه جعل كذلك من الشوكة - ضمناً - مرحلة متوسطة بين العصبية والملك، فالعصبية بطبعها تؤدّي إلى قيام شوكة، والشوكة بطبعها قد تُفضي إلى تأسيس ملك، ولو لم يصرّح ابن خلدون بهذه المعادلة تفصيلاً، بل يمكن استنباطها بحكم التلازم الواقعي بينها والعصبية.

وإذا كان ابن خلدون قد ابتدع علماً جديداً هو علم العمران بما يوازي علم الاجتماع راهناً، وله منهجه وقواعده. لكن رجوعه إلى مفهوم فقهي هو الشوكة، ومن ثمَّ تطويعه وتوظيفه في سياق التنظير لتكوين السلطة، فإنما يشير إلى أمرين هما: تأثره بأدبيات الأحكام السلطانية، ومنها كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي، وقد استند إليه وذكره صراحة. كما أفاد على نحوٍ أساسي من كتاب **غياث الأمم** للجويني، دون أن يذكره في **المقدمة**، مع أن طرح ابن خلدون في سياقه العام يستند أكثر إلى منهج الجويني ومقاصد الشريعة، لا إلى الماوردي الملتزم أكثر بمبدأ البيعة واستمرار الخلافة، حتى لو افتقد الخليفة الشوكة، أي القدرة على إنفاذ الأحكام وردّ العدوان.

وفيما يلي نتناول مفهوم العصبية لغوياً، وكما اصطلح ابن خلدون عليه من معنى في إطار علم العمران، ودور العصبية في قيام الدول وسقوطها. والتفريق بين المعنى المحمود للعصبية ومعناها المذموم، كما التمييز مثله في شأن المُلك. والمقارنة بين الشوكة والعصبية. وأخيراً إبدال قرشية الإمام بالعصبية.

أولاً: مفهوم العصبية

في اللغة: عَصَبُ الرجل، والجمع أعصاب، هو ما يشدّ المفاصل بعضها ببعض. والعَصْب الطيّ الشديد. والعِصاب والعِصابة، ما عُصب به. وعَصَبَة الرجل بنوه وقرابته لأبيه، وأولياؤه الذكور من ورثته، وسُمّوا عصبة لأنهم عَصَبوا بنسبه أي استكفوا به. والعرب تُسمّي قرابات الرجل أطرافه، ولما أحاطت به هذه القرابات، وعَصَبت بنسبه سميت عَصَبَة. والعُصبة والعِصابة جماعة ما بين العشرة إلى الأربعين. والتعصّب من العصبية. والعصبية أن يدعو الرجال إلى نصرة عَصَبته والتألب معهم، على من يناويهم، ظالمين كانوا أو ظالمين. وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمعوا. فإذا تجمعوا على فريق آخرين قيل تعصّبوا. العصبية والتعصّب: المحاماة والمدافعة، وتعصبنا له ومعه: نصرناه (انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، 604-606). وفي الحديث الذي يرويه أبو داود في **سننه** (رقم الحديث 332):

قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية".

فما هو المعنى الذي أضفاه ابن خلدون على العصبية للبناء على المصطلح ما يقتضيه من قيام السلطة أو الملك؟

يعرّف ابن خلدون العصبية، بأنها تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، "وذلك أنّ صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النُّعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضَيْم أو تصيبهم هَلَكة"، أي يكبُر في نفسه أن يُصاب أقرباؤه بظلم أو هلاك، "فإن القريب يجد في نفسه غَضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجرّدها ووضوحها. وإذا بَعُد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها" (ابن خلدون، **المقدمة**، ص160-161). أي كلما كانت رابطة النسب قريبة، كانت العصبية أوضح وأشدّ. وإذا كانت القرابة بعيدة، ضعفت العصبية نِسبياً.

لكن ثمة عصبية أخرى لا تقوم بالقرابة إنما تتنزّل منزلتها، وهي الولاية والمخالطة أو بالحلف، لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً، فإنما هو وهمي (أي معنوي غير محسوس). والمعنى الذي كان به الالتحام، إنما هو العُشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع، وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك، جاءت النُّعرة والتناصر. وعلى هذا، فإن ابن خلدون وسّع مفهوم العصبية بانتزاع المقصد منها، وسحبه على حالات أخرى غير القرابة، يكون فيها الالتحام ناتجاً عن المخالطة والمعاشرة والصحبة الطويلة، وهذا مما يقرّب العصبية من مفهوم الشوكة عملياً، إذ الشوكة أعم من النسب. وكان ابن خلدون معاصراً لدولة المماليك في مصر والشام، وأمضى بقية حياته في القاهرة. ومن المعلوم أن المماليك كانوا عبيداً عند الأيوبيين، ولم يكونوا عصبية دموية فيما بينهم حتى أنشأؤوا دولتهم، بل كان ترابط أشبه بالعصبية.

لكن إذا استقرت الدولة وتمهّدت فقد تستغني عن العصبية، حين يألف الناس مَلِكها، وكانوا من قبل يصعب على النفوس الانقياد له إلا بقوة قوية من الغلب. فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة، وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأوّلية (كيفية نشأة المُلك)، ولم يحتاجوا إلى كبير عِصابة (أي عصبية) (انظر المصدر نفسه، ص194).

وثمة تبادل أدوار بين العصبية والدين، عند ابن خلدون، فالدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق، وذلك لأن الملك

إنما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية. والدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. فإذا فسدت صبغة الدِّين ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدِّين (انظر المصدر نفسه، ص197-199).

وبالمقابل، إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه" (ورد الحديث في **سنن** الترمذري بلفظ: "ما بعث الله بعده نبياً إلا في ثروة من قومه"، رقم 3116، والثروة هي المنعة). "وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أَوْلى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية؟" (انظر المصدر نفسه، ص199). وإنما أجرى الله الأمور على مستقرّ العادة، فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محقاً قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هُوّة الهلاك (انظر المصدر نفسه، ص200).

ثانياً: أطوار الدولة وأحوال العصبية

يورد ابن خلدون أطوار الدولة بحسب المراحل التي تمرّ بها العصبية:

فالطور الأول، هو طور الظَّفر بالاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة التي كانت قائمة قبله في هذا الطور. ويكون المَلك في هذا الطور مشاركاً قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، فلا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغَلب، وهي لم تزل بعد بحالها من القوة (انظر المصدر نفسه، ص220).

في هذا الطور، تكون عصبية المَلِك قوية، أو هي ما تزال قوية، ومشاركة معه في السلطة، فلا ينفرد المَلِك بشيء من دونها.

والطور الثاني، هو طور استبداد الحاكم على قومه الذين جاؤوا إلى الحكم بعصبيتهم، والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع (أي اتخاذ مُوالين له بالمال) والاستكثار من ذلك، للتغلّب على أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه، (الشركاء له في الحكم). فهو يدافعهم عن الأمر ويصدّهم عن موارده ويردّهم على أعقابهم. لكنه في هذه الحالة، يعاني الحاكم في سبيل إرساء غلبته على العصبية القبلية التي حملته إلى السلطة كمثل ما عاناه أول مرة أو أشدّ في طلب الأمر، لأن الأوّلين وهو منهم، دافعوا الأجانب، فكان مناصروه على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم. وحين

تنتقل المدافعة والمغالبة إلى الصراع بينه وأقاربه، لا يظاهره ولا يناصره على مدافعتهم "إلا الأقل من الأباعد فيركب صعباً من الأمر" (انظر المصدر نفسه).

في هذا الطور، تبدأ مرحلة جديدة من الصراع، وقَوامها مُدافعة المَلِك لأهل عصبيته، ودفعهم عن السلطة، استقواء بآخرين يستجلبهم من خارج العصبية، وهم مرتزقة، يشتري ولاءهم بالأُعطيات والمصالح. وهذا هو التأسيس الثاني للمُلك، من حيث المعاناة والمغالبة، لكن لا يؤيد المَلِك إلا قليل من أقربائه وهم الأباعد منهم.

الطور الثالث، هو طور الفراغ والدَّعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال و تخليد الآثار وبُعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية، وضبط الدخل والخرج، وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة، والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة، والهياكل المرتفعة، وإجازة (مكافأة) الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبثّ المعروف في أهله. هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدرار (تكثير) أرزاقهم وإنصافهم في أُعطياتهم لكل هلال (شهر) حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويُرهب الدول المحاربة. وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم، مُوضِحون الطرق لمن بعدهم. (انظر المصدر نفسه).

في هذا الطور، الذي هو آخر أطوار الاستبداد والقوة في الدولة، يتوسع المَلِك في الإنفاق والعمران والمباهاة، ويعكف على تحصيل ثمرات ما زرعه قبله الملوك.

الطور الرابع، هو طور القنوع والمسالمة. ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أوّلوه سِلماً (مُسالماً) لأنظاره من الملوك، مقلّداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده (انظر المصدر نفسه، ص220-221).

في هذا الطور، يكتفي المَلِك بالتقليد الحرفي للقواعد والأعراف التي سنّها من قبله من الملوك، فلا يزيد على ما فعلوه ولا يفرّط بما صنعوه.

الطور الخامس، هو طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مُتلفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته، وفي مجالسه واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون منها أو يَذَرون منها... فيكون مخرّباً لما كان

سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض (انظر المصدر نفسه، ص221).

في هذا الطور، لا يكتفي المَلِك بالقنوع والخمود، ولا بالإنفاق أو الإسراف فيه، بل يخرّب الدولة، بتنصيبه غير ذوي الكفاية وتقليدهم المهمات، فتهرم الدولة وتنقرض.

ثانياً: مدح العصبية والمُلك

يبدأ ابن خلدون أولاً، بتطويع مصطلح العصبية من معناه اللغوي والاجتماعي التقليدي ذي المضمون السلبي إلى معنى إيجابي باتجاه آخر، محاولاً تأويل ما جاء في القرآن والسنة بما يخصّه، كما جاء في قوله تعالى: {إن أكرمكم عند الله أتقاكم} (الحجرات: 13)، وما جاء في الحديث النبوي: "إن الله أذهب عنكم عُبَيّة الجاهلية وفخرها بالآباء" (رواه الترمذي في **جامعه الكبير** 6/3955، وقال: حديث حسن، ورواه من طريق آخر، 6/3956، وقال عنه: حسن صحيح، والبيهقي في **السنن الكبرى**، 10/21062).

والتعليل المستعمل من ابن خلدون، يقضي بأن العصبية القبلية مذمومة حين تكون على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن لا يكون لأحد فخر بها. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله، فأمر مطلوب. فلو بطل بطلت الشرائع إذ لا يتمّ قوامها إلا بالعصبية.

وكذا المُلك، لما ذمّه الشارع لم يذمّ منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، كما يقول ابن خلدون، وإنما ذمّه لما فيه من التغلّب بالباطل. فلو كان المَلك مخلصاً في غلبه الناس أنه لله، ويحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه، لم يكن ذلك مذموماً. وقد قال سليمان عليه السلام: {رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي} (ص: 35)، لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك (انظر المصدر نفسه، ص254).

ولكي يقرّر شرعية الملك، متجاوزاً الثنائية المطروحة ما بين الخلافة والملك، يجعل ابن خلدون الخلافة نوعاً من أنواع الملك، وإن كان الملك يختلف عن الخلافة بغاياته، وليس بسِيَر الحكام فقط. فالمُلك بالنسبة لابن خلدون هو منصب طبيعي للإنسان، وهو كذلك منصب شريف. ولا يمكن حياة البشر أن تكون وكذلك وجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. ولأن اجتماعهم يفضي إلى التنازع وسفك الدماء، كان لا بدّ من المُلك كوازع، وهو مقتضى الطبيعة

البشرية. وما دام هذا كذلك، فلا بدّ من العصبية لأن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتمّ إلا بالعصبيات، والعصبيات متفاوتة (انظر المصدر نفسه، ص234-235).

ويميّز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من المُلك، فالمُلك الطبيعي، هو حمل الكافّة على مقتضى الغرض من الشهوة، والمُلك السياسي هو حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ. أما النوع الثالث، فهو الخلافة التي هي حمل الكافّة على مقتضى النظر في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (انظر المصدر نفسه، ص238-239).

لكن إن كانت الخلافة والمُلك مترادفين في المقصد أو متداخلين في المعنى، فالخلافة مُلك بمعنى ما والعكس صحيح، فلِمَ لم يُستعمل مصطلح الملك منذ أيام أبي بكر للدلالة على الخلافة؟ يقول ابن خلدون إنه لم يُذكر الملك في الخلافة الأولى "لأنه مظنّةٌ للباطل ومحلّة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين"، لأنه كان شائعاً استعمال اللقب لدى الممالك الأخرى، واستمرّ الأمر إلى أيام علي رضي الله عنه، "والكلّ متبرئون من المُلك منكبّون عن طُرُقه"، وذلك لبعد الخلفاء الراشدين عن أخلاق المُلك، وما كانوا عليه من غضاضة الإسلام أي قرب العهد به، وما كانوا عليه من بداوة العرب وخشونة العيش (انظر المصدر نفسه، ص255).

وأما عن كيفية انتقال الخلافة إلى مُلك، فيطرح ابن خلدون نظرية بمنهج واقعي وتبريري في آن، إذ لما انتهت البداوة وغضاضة الإسلام، تغيّرت طبيعة المُلك ومقتضاها العصبية وحصول التغلّب والقهر، والرَّفَه والاستكثار من الأموال، دون صرفه عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق، في مرحلة أولى. فلما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية بمقتضى العصبية كان طريقهما فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونا في الحرب لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد (انظر المصدر نفسه، ص257).

ثم وفي مرحلة تالية، اقتضت طبيعة المُلك كما يؤكد ابن خلدون، الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها (انظر المصدر نفسه)، فكأن معاوية وفق هذا التحليل كان مدفوعاً بطبيعة العصبية التي هي أساس الملك إلى ما اتخذه من قرار بتوريث الحكم لابنه يزيد (-64هـ/684م) حفاظاً على وحدة الأمة. وكذلك كان مروان بن الحكم (-85هـ/685م) وابنه عبد الملك (-86هـ/705م)، وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرّين لمقاصد جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها، مثل خشية افتراق الكلمة الذي هم أهم لديهم من كل مقصد، أي أنّ مقصد جمع الأمة أعلى من أيّ مقصد آخر (انظر المصدر نفسه، ص258).

وتوسطهم عمر بن عبد العزيز (-101هـ/720م)، ونزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يُمهَل فمات بعد سنتين إلا نيّف من توليه الخلافة. ثم جاء خَلَفهم في مرحلة تالية، فاستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرّي القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية منهم، فانتصروا للعباسيين على الأمويين. وفي بداية العهد العباسي، كان رجال هذه الدولة من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا، حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً، فتأذّن الله بحربهم وانتزاع الامر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه.

ثم صار الأمر إلى المُلك، وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهذا كان في عهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى هارون الرشيد (-193هـ/809م) وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلا رسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة التغلّب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتحكّم في الشهوات (انظر المصدر نفسه، ص258-261).

ثالثاً: العلاقة بين الشوكة والعصبية

يلخّص ابن خلدون قوانين السياسة الإسلامية المختلفة عن قوانين الأمم الأخرى، فإذا هي مجتمعة في أحكام وآداب، وقوانين طبيعية في الاجتماع، وأشياء ضرورية من مراعاة الشوكة والعصبية. لكن الاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم، والملوك في سِيَرهم (انظر المصدر نفسه، ص378). فهو هنا، يؤكد على استناده إلى مفهوم الشوكة كما شرحه الجويني بإسهاب، ويضيف إليه مفهوم العصبية جنباً إلى جنب، دون أن يحاول التمييز صراحة بين المفهومين، بل يُفهم ذلك ضمناً. فهل الشوكة ناتجة عن العصبية؟ أم الشوكة صانعة العصبية؟ وهل العصبية هي مرادف الشوكة فقط؟ وما هي المعادلة التي تربط بينهما؟ لا جواب واضحاً عند ابن خلدون على هذه التساؤلات الممكنة. لكن من المؤكد أنه استند إلى مفهوم الشوكة لتسويق مفهوم العصبية فقهياً، مع صعوبة ذلك.

وفوق ذلك، حاول ابن خلدون منح الشرعية الدينية والسياسية لمفهوم المُلك، كي يبني المُلك على العصبية الدموية أو ما هو في مقامها من الالتحام والتضامن بين أفراد جماعة ما.

وبالربط ما بين الشوكة كما جاءت لدى الجويني والعصبية كما ابتدعها ابن خلدون، ترتسم المعادلة التالية: إن العصبية هي أساس الشوكة، وهي آيلةٌ بطبعها إلى قيام الملك والدولة، وحين تضمحل العصبية تذهب الشوكة ويضيع الملك. وكمثال يطرحه ابن خلدون، ليس من طباع العرب (يقصد البدو) الملك لأنهم يجعلون غاية ملكهم هو الانتفاع بما في أيدي الناس، فيخرب العمران. لكن نزول الوحي على أمة العرب جعل فيما بينهم عصبية، أدّت إلى تكوين شوكة فقيام الملك، فلما ظهرت أجيال نبذت الدين، نسوا السياسة، وتوحشوا كما كانوا (انظر المصدر نفسه، ص190)، بمعنى أنهم عادوا إلى البداوة، لكن من دون العصبية التي تستولد الشوكة فالملك.

ويقول ابن خلدون: إن مبنى الملك على أساسين لا بدّ منهما، فالأساس الأول: هو الشوكة والعصبية. هنا ترد الشوكة في هذا الموضع قبل العصبية، وكأن مراد ابن خلدون من السياق أن الشوكة أي عدد المحاربين في القبيلة أو في أسرة من أسرها هي التي تولّد العصبية الغالبة على بقية القبائل أو عصبية الرئيس على فروع القبيلة. لكنه في مواضع أخرى يذكر العصبية قبل الشوكة وكأن العصبية القبلية هي التي تولّد الشوكة لا العكس، ولعل هذا هو المعنى الأرجح بلحاظ مجمل المواضع التي وردت فيها العصبية والشوكة في سياق واحد، وأنه لو ذهبت العصبية ذهبت معها الشوكة. والأساس الثاني للمُلك: هو المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه المُلك من الأحوال (انظر المصدر نفسه، ص363).

ويقول ابن خلدون: إن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي العصبية والشوكة وهي مستمرة على أشخاص الدولة، فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، ذهبت أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل (انظر المصدر نفسه، ص471)، والمقصود أن الدولة في حقيقتها في الوسط الاجتماعي (العمراني)، تقوم على العصبية والشوكة، وتستمر الدولة بأشخاصها، أي بالحكّام فيها، ما دامت العصبية ومعها الشوكة قائمة. فإذا نشأت عصبية أخرى ذات تأثير في العمران، في المجتمع، ودفعت العصبية التي قبلها، فإذا ضعفت العصبية الأولى، ضعفت معها الشوكة.

رابعاً: العصبية وقرشية الإمام

أراد ابن خلدون تأسيس علم جديد هو علم العمران. وبما أنه أقامه على مفهوم مركزي هو مفهوم العصبية، إذ إن العصبية هي ما يدفع أهل البادية إلى الانزياح إلى الحواضر والسيطرة عليها وإقامة ملك فيها، وبما أن مفهوم العصبية القبلية مذموم شرعاً كمثل ذمّ المُلك العضوض، فقد عثر على ضالته في مفهوم الشوكة من أجل احتوائه، والدخول إلى علم الأحكام السلطانية، ودمج مفهوم العصبية في شروط الإمامة. ثم الخروج بمفهوم العصبية ليقوم بدوره التأسيسي لعلم العمران.

استعاد ابن خلدون ما قاله فقهاء الأحكام السلطانية في صفات الإمام مع إضافة تتعلق بفهمه لدور العصبية والشوكة. إن الصفات الأساسية للإمام، المتفق عليها بحسب ابن خلدون هي العلم والعدالة والكفاية وسلامة الأعضاء والحواس، مع زعمه الاختلاف بين أهل السنة في اشتراط النسب القرشي. ولما عرّف مفهوم كفاية الإمام، قال ابن خلدون: إن المعنى هو أن يكون الإمام جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيراً بها كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة، ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح (انظر المصدر نفسه، ص242).

وبذلك جعل معرفة العصبية جزءاً من الكفاية، أي جزءاً من مواصفات الإمام ضمناً. فمعرفة الإمام بأحوال العصبية تفترض أنه داخل الحركة المتجهة نحو تكوين السلطة، أو أنه قادر على مواجهة أي عصبية منافسة من قبيل خبرته لدى نشوء العصبية الأولى التي جاءت به إلى السلطة.

ولما ردّ على جمهور العلماء الذين ما زالوا متمسكين بإمامة العاجز فاقد العصبية والشوكة، قال: إن ذلك يؤدّي إلى سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، فإذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية، ذهبت الكفاية معهما. وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرّق الخلل كذلك أيضاً إلى العلم والدِّين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع (انظر المصدر نفسه، ص243).

وعليه، يتبين أن ابن خلدون ينسج شبكة معقدة لجعل العصبية شرطاً لصحة الإمامة فقهاً، من خلال ربطها أولاً بالشوكة ثم بالكفاية المرتبطة بدورها بشرطَي العلم والدين أي بمعنيي الاجتهاد والعدالة. ويعني ذلك، أن العصبية والشوكة عند ابن خلدون هما قاعدة هرم السلطة.

ويبني ابن خلدون منظومته السياسية الشرعية ومن ضمنها العصبية، على إسقاط شرط النسب القرشي، وإبدال هذا الشرط بالعصبية بوصفها المقصد الأصلي

لاشتراط النسب القرشي، أي أن اشتراط انتساب الإمام إلى قريش، يرجع إلى ما تتمتع به قريش من عصبية بالقياس إلى القبائل العربية الأخرى. فلما تهاوت عصبية قريش مع الزمن، عدنا إلى المقصد والأصل، وهو العصبية القبلية عامة. وبهذا، يكون ابن خلدون قد أتم التعديلات الأساسية في الفقه السلطاني كيما ينتقل منه إلى علم العمران الذي ابتدعه.

ويزعم ابن خلدون أن القاضي الباقلاني لا سواه من علماء أهل السنة ومتكلميهم هو الذي أسقط شرط القرشية. وفي هذا المجال يقول: إن شرط القرشية في الإمام مستنده إجماع الصحابة عليه يوم السقيفة، إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، أي بسبب انتشارهم في الأمصار عقب الفتوح، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، وتغلّبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم (انظر المصدر نفسه، ص243).

ففي البدء، يلقي ابن خلدون عبء إسقاط الشرط القرشي على غيره، ويتولّى أولاً الردّ عليهم، فيقول: إن هؤلاء عوّلوا على ظواهر الأدلة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا وإن وُلّي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة" (رواه البخاري في **صحيحه**، رقم الحديث 7142، وابن ماجه، رقم الحديث 2860، والبيهقي في **السنن الكبرى** 8/155، وأحمد في **مسنده** 3/114، وأبو يعلى في **مسنده**، رقم الحديث 4176).

ويقول ابن خلدون: إن هذا الحديث لا تقوم به حجة لأنه خرج مخرج التمثيل، أي ضرب المثال به، والغرض منه المبالغة في إيجاب السمع والطاعة حتى لو كانت هذه صفة المتولّي لأمور المسلمين، أي عبداً حبشياً لا عربياً قرشياً. ومثل ذلك في الاحتجاج، قول عمر رضي الله عنه: "لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لولّيته أو لما دخلتني فيه الظِّنة"، وهذا القول أيضاً لا يفيد إسقاط القرشية بحسب ابن خلدون، لأن مذهب الصحابي ليس بحجة علينا. وأيضاً، مولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، لأن العبد إذا أُعتق، كان ولاؤه لمن أعتقه، وبما أن سالماً كان عبداً لزوجة أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس القرشي (-12هـ/634م)، وتبنّاه أبو حذيفة قبل تحريم التبنّي، فكان محسوباً على قريش ولاءً. وهذا الولاء لقريش يحقق فائدة اشتراط النسب (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص243).

بعد ذلك التمهيد المبدئي بشأن شرط النسب القرشي في الإمام، ينتقل ابن خلدون إلى تبرير إسقاط هذا، اعتماداً منه على موقف منسوب إلى مرجع أشعري ومالكي في الوقت نفسه، هو أبو بكر الباقلاني، حيث يزعم أنه من القائلين بنفي اشتراط القرشية، ويتكلم بالنيابة عنه مبرّراً ذلك أنه لما أدرك الباقلاني ما يصيب

عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم من الخلفاء، فأسقط هذا الشرط، وإن كان هذا موافقاً لرأي الخوارج. فيما بقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين (انظر المصدر نفسه). لكن لم يرد في كتب الباقلاني ما يدلّ على إسقاط شرط النسب القرشي، بل على العكس من ذلك (انظر الباقلاني، **مناقب الأئمة**، تحقيق سميرة فرحات، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص285-289، و**تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** له، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987،ص471-473).

فهل أخطأ ابن خلدون في النقل عنه وهو مالكي مثله أم تعمّد نسبة هذا الرأي إليه لتحصيل الدعم اللازم لمفهوم العصبية بإزاء منتقديه؟ إن اللافت للنظر أن إمام الحرمين الجويني هو أكثر من حاول التملّص ضمناً من هذا الشرط، بإبرازه دور الشوكة عامة في صحة بيعة الإمام وفي استمراره، حتى لو لم تكن بيد الإمام القرشي، فهل غفل ابن خلدون عن رأي الجويني أم أغفله عمداً؟ (انظر منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص180-183).

ويستدعي ابن خلدون مقاصد الشريعة للتأكيد على إسقاط الشرط القرشي، والهدف هو أبعد من مجرّد إيراد ذلك، بل المراد تثبيت العصبية لتكون مناط الصحة الشرعية للسلطة سواء أكانت خلافة أم سلطنة. ويقول: إن الأحكام الشرعية كلها لا بدّ لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها، وإذا بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، لأن التبرّك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الإلفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مُضر، وأصلهم، وأهل الغَلَب منهم، وكان لهم على سائر مُضر العزّة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة. وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الدولتين الأموية والعباسية إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب.

وعليه، يستند ابن خلدون إلى مقصد الشارع من اشتراط القرشية ليبرهن على ارتباط العصبية بها وجوداً وعدماً، وعلى شرعية العصبية انفكاكاً عن الرابطة النسبية القرشية حين تهوي وتضعف. ويقول: "إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها وطردنا (أي عمّمنا) العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها" (انظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص244-245).

مفهوم الديمقراطية

الديمقراطية من المفاهيم الشائعة في الأدبيات السياسية المعاصرة من خطابات وبيانات ودراسات وخطط واستراتيجيات، وفي كافة الوسائل الإعلامية، التقليدي منها وغير التقليدي. لقد ظلّ هذا المفهوم قروناً طويلة حبيس الكتب القديمة للدلالة على تجارب بشرية محدودة في الزمان والمكان وفي الظروف الاجتماعية والسياسية آنذاك، إلى أن وجد طريقه تدريجياً إلى الانتشار في الحياة العامة، بدءاً من أوروبا وتحوّلاتها الاقتصادية والاجتماعية، من حكومات المدن-الدول في اليونان وإيطاليا في العصور القديمة، عبر النظام الإقطاعي في القرون الوسطى، إلى النظام الديمقراطي النسبي بدرجاته المتباينة بدءاً من القرن الثامن عشر، إلى أن أصبح هذا المفهوم أخيراً، من المعايير الغربية المعتمدة في الحكم على شرعية نظام سياسي ما، لا سيما عقب انهيار الاتحاد السوفياتي والدول الدائرة في فلكه ابتداء من عام 1989م، وهيمنة المعسكر الغربي الرأسمالي، وفي قمّته الولايات المتحدة الأميركية، على ما يسمّى بـ "المجتمع الدولي".

انطلق المفهوم من أوروبا الغربية، لكن النموذج بات متركّزاً أكثر في العالم الجديد (الولايات المتحدة تحديداً). فما هي دلالات الديمقراطية؟ وبِمَ تتميّز عن أنواع الحكم الأخرى؟ وما هي مراحل تطوّر الديمقراطية مفهوماً وممارسةً عبر قرون من التجارب السياسية؟ وما هي مشكلات الديمقراطية؟

أولاً: دلالات الديمقراطية

تعني الديمقراطية، حرفياً، حُكم عامة الناس. وهذا المصطلح مشتق من الكلمة اليونانية dēmokratiā، وهي تتركّب من كلمتين هما: dēmos العامة و kratos حكم. وكان هذا المصطلح موجوداً في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد للدلالة على النظم السياسية في بعض المدن-الدول اليونانية، ولا سيما مدينة أثينا

(See: Robert A. Dahl, democracy | Definition, History, Meaning, Types, Examples, & Facts | Britannica).

استُعمل هذا المصطلح أولاً في زمن اليونان، لدى انتقاد أفلاطون (-347 ق.م) له، ودفاع أرسطو (-322 ق.م) عنه. فأفلاطون انتقد الديمقراطية بوصفها حكم الفقراء والجهلة على المتعلّمين والمثقفين. أما أرسطو، فيعدّل وجهة النظر هذه بدلاً من رفضها تماماً. فالحكومة الجيدة بنظره هي خليط من عناصر عدة، وهي

حكم الأقلية بموافقة الأكثرية. فالأقلية ينبغي أن تكون متميّزة، وهو المفهوم المثالي للنخبة الأرستقراطية، إذ هي الطبقة القليلة العدد نسبياً، وتتمتع بالامتيازات، أو تعتبر نفسها أكثر جدارة بالحكم. لكن هناك طبقة أكبر منها، وهي طبقة العامة، وهي مؤهلة لاكتساب المواطنية بفضل بعض التعليم وبعض الممتلكات، والاثنان ضروريان لاكتساب المواطنية، ومن هذين العنصرين، يمكن تشكيل ديمقراطية، بحسب أرسطو

(See: Bernard Crick, *Democracy: A Very Short Introduction,* Oxford, Oxford University Press, 2002, p.11-12).

واستُعمل المفهوم في الجمهورية الرومانية ما بين عامي 509 ق.م إلى 27 ق.م، وفي كتاب **خطابات في الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس** *Discourses on the first decade of Titus Livius* لميكافيلي (-1527م) في القرن السادس عشر، (وليفيوس المتوفى 17م هو مؤرخ روماني قديم أرّخ روما منذ نشأتها)، وفي الجمهوريات الإنكليزية والهولندية في القرن السابع عشر، وفي وقت مبكر من الجمهورية الأميركية نهاية القرن الثامن عشر.

والحكومة الجيدة في هذه الكتابات، هي حكومة مختلطة بين فئتي العامة والنخبة في المجتمع، تماماً كما هو الحال في نظرية أرسطو. ولكن على العنصر الشعبي الديمقراطي أن يمنح الدولة سلطة أكبر. وإن القوانين الموضوعة لحماية الجميع ليست جيدة بما فيه الكفاية ما لم يضع الرعايا المواطنون النشطون قوانينهم الخاصة جماعياً (انظر المرجع نفسه، ص12).

وورد مفهوم الديمقراطية في أدبيات الثورة الفرنسية وأحداثها، وفي كتابات الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (-1778م), وفيها أنه لكل شخص، بغضّ النظر عن مدى اكتسابه للعلوم أو حيازته لأملاك، الحق في أن يكون له دور في المسائل العامة التي تهمّ الجمهور. وفي القرنين الأوروبيين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يكن معظم المهتمين بالحرية يسمّون أنفسهم ديمقراطيين على الإطلاق، ولكن سمّوا أنفسهم دستوريين أو جمهوريين مدنيين، أو سمّوا أنفسهم الويغز Whigs في الخطاب السياسي الأنكلو-الأميركي، (وهذا التيار السياسي كان منتشراً في بريطانيا وإيرلندا وأسكتلندا ما بين عامي 1680 و1850م، ويعارض الملكية المطلقة داعياً إلى قيام الملكية الدستورية) (انظر المرجع نفسه، ص12-13),

ثم عُثر على الاستعمال الرابع لمفهوم الديمقراطية في الدستور الأميركي، وفي عدد من الدساتير الجديدة في أوروبا في القرن التاسع عشر، وفي الدساتير الجديدة لألمانيا الغربية واليابان بعد الحرب العالمية الثانية. وأيضاً في كتابات

الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (-1873م) وفي كتابات العالم السياسي الفرنسي ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (-1859م) وكتابه المعروف **الديمقراطية في أميركا** *Democracy in America*: وفي هذه الأدبيات السياسية، أنه يمكنُ الجميعَ أن يشارك في الحكم إذا كانوا يهتمون (ينبغي أن يهتموا)، ولكن يجب عليهم بعد ذلك، إظهار الاحترام المتبادل للحقوق المتساوية للمواطنين في إطار النظام القانوني التنظيمي الذي يحدّد تلك الحقوق، ويحميها، ويضع الحدود لها (انظر المرجع نفسه، ص13).

ثانياً: التمييز بين أنواع الحكم

من أجل فهم مصطلح الديمقراطية على نحوٍ أفضل، بمعناه اليوناني الأصلي المقصود، فلا بدّ من تمييزه عن سواه من المفاهيم السياسية التي تنبئ عن نُظُم دستورية مختلفة. وبالرجوع إلى ما أرساه أرسطو في كتابه **السياسة**، فإن الأنواع الرئيسية للحكم هي ثلاثة. فإما أن يكون الحكم لفرد واحد، أو أقلية من الناس، أو للأكثرية. ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية، منصرفاً إلى تحقيق المنفعة العامة، كان الدستور أو الحكم صالحاً بالضرورة. وحينما يكون الحكم للمنفعة الخاصة، سواء أكانت لفرد أو أقلية أو أكثرية، فيكون حينذاك منحرفاً عن غرضه (انظر أرسطو، **السياسة**، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1947، ص198-199).

وإن كان حكم الفرد، فيُسمّى الحكم مَلَكياً. وتسمّى حكومة الأقلية، أرستقراطية، بشرط أن لا ترجع السلطة في نهاية المطاف إلى فرد واحد. وسُمّيت كذلك، إما لأن السلطة في أيدي الأخيار، وإما لأن السلطة لا موضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد المجتمع، كما يقول أرسطو. وحين تحكم الأكثرية، ولا غرض لها إلا المصلحة العامة، فهذه الحكومة تأخذ تسمية الجمهورية (انظر المصدر نفسه، ص199).

ومن عيوب هذه الأنواع من الحكم، الطغيان في الحكم المَلَكي، والأوليغارشية (استئثار الأقلية Oligarchy) في الحكم الأرستقراطي، والديماغوجية (الشعبوية Demagogy) للحكم الجمهوري. ولا موضوع للطغيان إلا منفعة الفرد الحاكم أي الملك، ولا للأوليغارشية إلا منفعة القلة الحاكمة، وكذلك الديماغوجية، إذ لا تبغي إلا منفعة الأكثرية (انظر المصدر نفسه، ص199-200).

والطغيان في حكم الفرد، حين يلي فرد ما أمر الجماعة السياسية على وجه السيادة. والأوليغارشية هي الولاية السياسية للأغنياء سواء أكانوا أقلية أو أكثرية،

وإن كان الشائع أن الأغنياء في المجتمعات هم أقلية. والديماغوجية هي الولاية السياسية للفقراء (المرجع نفسه، ص201).

ويضيف أرسطو أنه قد جرت العادة أن يسمى باسم الجمهورية تلك الحكومات التي تميل إلى الديمقراطية، وباسم الأرستقراطية التي تميل إلى الأوليغارشية. ثم يذهب إلى أن أكثر الحكومات تسمى جمهورية لأنها تطلب التوفيق بين حقوق الأغنياء والفقراء. وعلى هذا، هي حكومة مختلطة بين النخبة والعامة (انظر المصدر نفسه، ص328-329).

وكان أفلاطون قد استعرض من قبله في كتاب **الجمهورية**، أربع أنواع من الحكومات، هي الحكومة التيموقراطية Timocracy وهي التي كانت سائدة في إسبارطة، وتنحو إلى الشرف والنضال والطموح، والمدينة معروفة بتربيتها العسكرية الصارمة. والحكومة الأوليغارشية الأرستقراطية. فالحكومة الديمقراطية الشعبية. فحكومة الطغيان المَلَكي. وهي في الأفضلية وفق هذا الترتيب. وعن الديمقراطية، يقول أفلاطون: إنّها تطأ بأقدامها كلّ المبادئ والخطط التي وُضعت من أجل المدينة أي أثينا.

ومن هذه المبادئ أن المرء لا يمكن أن يكون صالحاً إن لم يعتد على ذلك منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى تحصيل العلوم النافعة. وإنها، أي الديمقراطية، لا تقيم وزناً للطريقة التي نشأ فيها السياسي قبل أن يحكم الدولة، "وإنما تُغدق الشرف على كل من يزعم على الملأ أنه صديق الشعب" (انظر أفلاطون، **الجمهورية**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الاسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004، ص440-457).

ثالثاً: مراحل تطوّر الديمقراطية

على الرغم من أن بعض الحضارات القديمة شهدت مستوى من المشاركة الشعبية في صنع القرار السياسي، بحيث ساد في بعض المجتمعات البدائية نوع من التنظيم بطريقة المساواة بين الأفراد تقريباً، إلا أن الديمقراطية هي واحدة من الاختراعات الأكثر إثارة للدهشة والإعجاب لليونانيين القدامى. وحسب ما هو متوافر من معلومات تاريخية وأثرية حتى اليوم، فإن الإغريق هم أول من تصوّر الفكرة ونفّذوها، أي يمكن لمواطني مجتمع ما حتى لو كان كبيراً ومعقّداً، أن يحكموا أنفسهم. وهذه الفرضية الأساسية التي ظهرت في الديمقراطية اليونانية لا تختلف كثيراً عن تلك التي لا تزال تحرّك الديمقراطيات اليوم: ففي أي مجتمع ينبغي للمواطنين العاديين - وليس ملكاً، أو طاغية ، أو زمرة من المتميزين خاصة أو

الأثرياء - أن يعقدوا بشكل جماعي سلطة سيادية لإدارة جميع الشؤون العامة من أجل المصلحة العامة.

1- النموذج الديمقراطي اليوناني

في الواقع، فإن المثل الأعلى اليوناني ذهب خطوة أبعد من النموذج الحديث للديمقراطية، إذ كان من الممكن أن يحكم الناس مباشرة، وأن يملؤوا المناصب بأنفسهم من خلال القرعة على أسماء المواطنين، والمشاركة في الجمعيات العامة الكبيرة لمناقشة معظم شؤون الدولة، والتصويت على قراراتها. لقد قام القادة المنتخَبون والهيئات التمثيلية بدور مهم، ولكن لم يهيمنوا على صناعة القرار السياسي بالطريقة التي تجري حالياً في ديمقراطيات الدول الحديثة.

(See: Eric Robinson, A*ncient Greek Democracy Readings and Sources*, Malden, MA., Usa Blackwell Publishing Ltd., 2004, p.1)

ويبدأ مؤرخو الديمقراطية الغربية أبحاثهم بالسياسات اللافتة للمدن الدول اليونانية المولعة بالقتال بين حوالى 500 ق.م و300 ق.م. فقد كان لكل مدينة يونانية تاريخها المميز ومؤسساتها. وكانت جميعها توزّع سلطاتها بالتساوي بين عناصر ثلاثة: سلطة مركزية، ومجلس يضم القلة المنتفعة، وجمعية عامة للمواطنين. أما أثينا، فقد استبعدت الملوك قبل حقبة الحاكم بركليس Periclis (-429 ق.م) بمدة طويلة، ليحلّ مكانهم حكام لمدد قصيرة، وكانت تُملأ مناصبهم بالقرعة أو بالانتخاب عندما تكون ثمّة حاجة إلى مهارات متخصّصة أو في الحالات العسكرية الطارئة. وكان لجميع المواطنين حق التصويت في المجالس العمومية. لكن حوالى نصف السكان في أثينا كانوا من العبيد الذين لا يملكون حق المواطنة، كما لم يكن ذلك للأجانب للمقيمين ولا للزوجات والأولاد. فالمواطنة كانت حصراً للذكور البالغين الأحرار (انظر تشارلز تيللي، **الديموقراطية**، ترجمة محمد فاضل طبّاخ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص53).

2- الحكم الجمهوري في روما

ورثت روما دور أثينا في العالم القديم، وهي كما أثينا مدينة – دولة. ثم توسعت بسرعة، فاحتوت كل العالم المتوسطي (البلدان في حوض البحر المتوسط) وأغلب أوروبا الغربية. ومع ذلك، بقيت أنماط الحكم فيها تابعة لمدينة – دولة متوسطة الحجم. وفي العصر الجمهوري ما بين 509 ق.م و27 ق.م، كانت المجالس العمومية تنعقد في الساحة الصغيرة جداً وسط روما. وكلمة جمهورية

rēspūblica ،republic هي مكوّنة باللاتينية، من كلمتين res وpublica. فـ rēs تعني أمر أو شيء، pūblicus أو pūblica تعني الشعب. والكلمة كلها تعني شيئاً عائداً إلى الشعب الروماني populous romanus.

اختلفت روما عن أثينا، أنها وسّعت من إضفاء صفة المواطنية على المقيمين في أراضي الجمهورية فالإمبراطورية الرومانية، وذلك عن طريقين: منح الجنسية naturalization، وتحرير العبيد. ومُنحت المواطنية بدرجات متفاوتة لمقيمين داخل حدودها الواسعة.

وكان النظام السياسي في روما، متميزاً ومعقّداً. ففي حين تمتعَ مجلس الشيوخ بنفوذ قوي في العصر الجمهوري، تشكّلت أربع هيئات أخرى وهي: Comitia curiata، وتتكوّن من ثلاثين عضواً يمثّلون القبائل الثلاث القديمة في مدينة روما. و Comitia centuriata، وتتكوّن من 193 وحدة عسكرية. وComitia plebis، وتتكوّن من بين صفوف الشعب. وComitia Tributa، وهي مثل الجمعية العمومية اليونانية، وهي مفتوحة أمام كلّ مواطني روما.

(See: Robert A. Dahl, democracy | Definition, History, Meaning, Types, Examples, & Facts | Britannica).

ومع انهيار الجمهورية في روما وانتشار الاضطرابات والحروب الأهلية، نشأ النظام الإمبراطوري. وكان أغسطس Augustus (-14م) هو الإمبراطور الأول، فأسّس نوعاً من الحكم عُرف بـ principate أو الإمارة، ويجمع بين عناصر من الحكم الجمهوري القديم ومن الحكم المَلَكي. فكان اللقب غير الرسمي للإمبراطور هو الأمير أو الرئيس، princep. وذلك إلى أن أصبح الحكم أكثر تسلّطياً، وأصبح اللقب الرسمي للإمبراطور هو dominus، في عهد الإمبراطور ديوكليتيان Diocletian (-304م)، ويعني السيّد، وكان يُستعمل اللقب لمالك العبيد.

(See: Roman empire, dominus, Britannica)

3- ديموقراطية العرب قبل الإسلام

أما في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فقد نشأت ممالك في شمالها وجنوبها، فيما استوفت القبيلة في البادية كافة مقومات الدولة بحسب صالح العلي ما عدا افتقادها لأرض ثابتة تقيم عليها، إذ كانت القبيلة في الصحراء تنتقل من مكان إلى آخر تبعاً لتوافر الماء والكلأ. فالقبيلة تنتسب إلى أصل واحد ولها سيادة تامة على المكان الذي تقيم فيه. أما العلاقات السياسية داخل القبيلة، فتتميز بالنوازع الأخلاقية، لا يخضع فيها الأفراد لسلطة قاهرة، ولا لحكومة من أي نوع. وبالمقابل، يشعر

العربي بالولاء تجاه أقربائه وعشيرته، ويتضامن معهم في الحق والباطل. ويتساوى أفراد القبيلة فيما بينهم، نظرياً في الأقل. ولكل قبيلة مجلس هو ندوة لهم. وفيه يستطيع كل فرد الحضور والكلام. وتُبحث فيه كل أمور القبيلة، وتؤخذ القرارات بالأغلبية، ويخضع الجميع لها غالباً. ويوجد على رأس كل قبيلة، أمير أو ربّ (مالك) أو رئيس أو شيخ. وتكون الرئاسة بالانتخاب، لا بالوراثة، إلا إذا كان الابن مؤهلاً لتسلّم الموقع بعد أبيه (انظر صالح أحمد العلي، **تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية**، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط1، 2000، ص188-192).

وكانت قريش في الجاهلية أشتاتاً متفرقين في كنانة، وكانت خزاعة تتولى أمر الحرم بعد العماليق وجُرهم، فجمعهم قُصيّ بن كلاب من كل أوب بمكة، فسُمّوا قريشاً، وكان يقال لهم قبل ذلك بنو النضر. والتقرّش هو التجمع، وقيل غير ذلك (انظر الزبيري، **نسب قريش**، تصحيح ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1982، ص12، والأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي، ط1، 2003، 176). ولما جمع قُصيّ قريشاً في مكة سُمّي مجمّعاً. وحدث اقتتال شديد بين قُصيّ وقومه وحلفائه وخزاعة، انتهى بتسلّمه أمر حجابة الكعبة ومكة، فأدخل قريشاً إلى الأبطح يستعزّ بها ويستقوي.

فكان قُصيّ أول رجل من كنانة يصيب ملكاً ويطيعه قومه فيه، فأصبحت له الحجابة (خدمة الكعبة) والرفادة (ما تخرجه قريش من أموالها في كل موسم حج إلى قُصيّ يصنع به طعاماً لمن ليس له سعة ولا زاد) والسقاية (حياض من أدم أي جلد توضع بفناء الكعبة ويستقى فيها الماء العذب من الآبار على الإبل ويُسقاه الحاج) وهي وظائف دينية، والندوة (مكان الاجتماع والتشاور) واللواء (عند الحرب) والقيادة وهي أعمال سياسية.

ثم ابتنى داره وسميت دار الندوة، وفيها كانت تعالج أمور قريش فيما ينوبهم، ويتحدثون، ويتشاورون في حروبهم وأمورهم، ويعقدون الألوية ويزوجون من أراد التزويج، ولم يكن يدخلها من قريش إلا ابن أربعين.

فلما شاخ قُصيّ جعل لعبد الدار الحجابة والندوة والسقاية والرفادة، وكذلك اللواء، فيما تولى عبد مناف أمر قريش (انظر ابن هشام، **السيرة النبوية**، تعليق وتخريج عمر تدمري، ، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1990، ج1، ص143-144، ومحمد بن حبيب البغدادي، **المنمق في أخبار قريش**، تصحيح وتعليق خورشيد أحمد فارق، بيروت، دار الكتب، ط1، 1985، ص28-29، والأزرقي، **أخبار مكة** ص171-178). ووفق محمد حميد الله (-2002م)، لم يكن في مكة، ملكية ولا جمهورية، بل هو نوع من حكم الأقلية، وفيها عشر قبائل وكلٌّ منها تتولّى مهمة معيّنة.

(Muhammad Hamidullah, *The Prophet's Establishing A State And Succession*, Hyderabad-Deccan, 1406 H. 1986, p.20).

4- تراجع الديمقراطية مع انهيار روما

بعد تفتت الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس الميلادي إثر غزوات البرابرة، ثم غزوات النورمانديين normans لشواطئ أوروبا، واستيطانهم فرنسا في القرن التاسع الميلادي، واجتياحهم لإنكلترا في القرن الحادي عشر الميلادي وهم رجال الشمال الآتين من الدانمرك والنرويج وأيسلندا، تشتّتت أوروبا إلى إقطاعيات جديدة، ولم يكن للملوك فيها إلا سلطات ضعيفة جداً خارج مناطق نفوذهم. لكنهم اكتسبوا تدريجياً بعضاً من السلطة، واستقر توازن نسبي.

ففي الملكيات الأرستقراطية لم يعد الملك زعيماً اسمياً ضعيفاً أمام الأسياد الإقطاعيين الكبار. كان الملك الحَكَم، يمارس سلطات فعلية ومهمة، ولكنها محدودة بنفوذ الأرستقراطيين. أحياناً كان الملك يُختار من بين الأسياد الكبار كما يُختار البابا من بين الكرادلة في روما. وكانت هناك قوى أخرى تواجه الملوك منها البرلمانات بالمعنى القديم في فرنسا قبل الثورة عام 1789م، وهي جمعيات القضاة الذين كانوا اشتروا مراكزهم.

وكان يحق للبرلمانات الفرنسية أن تسجّل المراسيم الملكية وأن توجّه تنبيهات إلى الملك، وجمعيات الوجهاء الذين يمثّلون الأرستقراطيين وكبار البرجوازيين الذين يعيّنهم الملك لهذه الغاية. ثم ظهرت الملكيات المطلقة، وهي تطابق مرحلة تطوّر، نجح فيها الملوك في الحدّ من أهمية الأسياد الإقطاعيين. ولم تعد الدعوة توجّه لانعقاد جمعيات الولايات وجمعيات الوجهاء، وأصبح دورهم شكلياً. فقدوا أهميتهم السياسية، لكن بقيت سلسلة من الامتيازات والإعفاءات للنبلاء وللتعاونيات الحرفية وللولايات (انظر موريس دوفرجيه، **المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى**، ترجمة جورج سعد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، ص332-333).

5- تجربة الديمقراطية في المدن الإيطالية

وفي إيطاليا نفسها، ظهرت كيانات سياسية صغيرة في القرن الثاني عشر، وكان بعضها مستقلاً نوعاً ما. هذه المدن – الدول التجارية الطابع، لم تكن شعبية تماماً. فالقادة فيها كانوا يُنتخبون لمدد محدّدة ما يمكن اعتباره إرهاصاً للأنظمة السياسية التمثيلية. وازدهر هذا النوع من الحكومة لقرنين من الزمن، في مدن

البندقية وفلورنسا وسيينا وبيزا. ولم تكن تلك المدن تسمّي نفسها ديمقراطيات بل جمهوريات. كانت طبقة الديموس demos محصورة ابتداء في النبلاء وكبار الملاكين. وفي بعض هذه الجمهوريات، في النصف الأول من القرن الثالث عشر، بدأ الأثرياء الجدد، وصغار التجار والمصرفيين، والحرفيين المهرة المنتسبين إلى نقابات، والجنود الذين يخدمون تحت قيادة الفرسان، يطالبون بالمشاركة في الحكم بدرجة معيّنة. وبما أن هؤلاء كانوا أكثر عدداً من الطبقات العليا، فقد نجحوا في مسعاهم. وبالمقارنة مع الديمقراطية في اليونان القديمة، وتلك التي ظهرت في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة الأميركية في القرن الثامن عشر، فإنه يمكن اعتبار هذه المدن الإيطالية أقرب ما تكون إلى "أوليغارشيات دستورية".

(See: Robert A. Dahl, democracy | Definition, History, Meaning, Types, Examples, & Facts | Britannica).

6- مسار متردّد للديمقراطية

لقد مرّت الديمقراطية منذ العصور القديمة وحتى القرن العشرين، في مسار متردّد، فمرة تتقدّم ومرة تتأخر، بحسب الظروف السياسية والاجتماعية. وبمقدار ما تكبر الدولة أو تقوى، تضعف الديمقراطية فيها، والعكس صحيح غالباً. ولو أخذنا فرنسا مثالاً، نجد أنه منذ القرن السابع عشر كلما قويت الدولة (الملك) ضعفت الديمقراطية، والعكس صحيح. وعندما قامت الثورة عام 1789م بدأت فرنسا تجربة استثنائية من الديمقراطية، لكن ضغوط أنصار الملكية في الداخل والخارج، أضعف الديمقراطية لمصلحة الدولة. ومن انتهاء حروب نابليون بونابرت في أوروبا عام 1814م وحتى الحرب العالمية الثانية انحرفت البلاد بين الاندفاع نحو الديمقراطية والإطاحة بها. وبعد الحرب العالمية الثانية، أسست فرنسا دولة ديمقراطية ذات قدرة واسعة (انظر تشارلز تيللي، **الديمقراطية**، ترجمة محمد فاضل طبّاخ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص69-70).

ومن المحطات الرئيسية لمسار لديموقراطية في الغرب، ما حدث في بريطانيا أولاً، وفي الولايات المتحدة ثانياً:

- في بريطانيا، تطوّرت المجالس البرلمانية التي كان يدعوها الملك للالتئام من أجل الحكم في مسائل خلافية وفي شكاوى معيّنة، لتصير تدريجياً هيئة تشريعية بنهاية القرن الخامس عشر. وفي الحرب الأهلية أُلغيت الملكية عام 1649م، ثم عادت عام 1660م. وحوالى عام 1800م مُنح البرلمان سلطات إضافية، ومنها تعيين رئيس الوزراء، وأصبح الملك خاضعاً لرغبة الأغلبية في مجلس العموم. ومن عام 1832م سُنّت قوانين عدة حتى صار الحكم

ديمقراطياً في بريطانيا، بدءاً من توسيع نطاق الاقتراع العام تدريجياً إلى أن استوعب كلّ الذكور، ثم النساء معهم عام 1928م.

- انتقلت الديمقراطية إلى المستعمرات البريطانية في أميركا الشمالية، لكن ظروف تلك المستعمرات أتاحت تطبيقاً أوسع لهذا المفهوم. منها بُعدها الجغرافي الشاسع عن بريطانيا، واضطرار لندن لمنح المستعمرات حكماً ذاتياً، ووجود هيئات تشريعية فيها، واحدة منها في الأقل منتخبة من معظم البالغين البيض، وانتشار ملكية الأراضي بين المستوطنين، ورسوخ الاعتقاد بالحقوق الأساسية وبالسيادة الشعبية، وفق القاعدة البريطانية الأصل: "لا ضرائب مفروضة دون موافقة ممثّلي الشعب". لذلك، حين فرضت بريطانيا ضرائب إضافية على الولايات الأميركية عام 1765م، تمرّدت وثارت، ووقعت الحرب ضدّ بريطانيا، وانتهت بإعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركية عام 1776م، في مسار قانوني دستوري تواصل سنوات أخرى، لترسيخ الاتحاد الفدرالي، وتحديد حقوق الولايات في النظام الدستوري وحقوق الشعب في الحكومة. وحين زار العالم السياسي الفرنسي ألكسيس دي توكفيل الولايات المتحدة بين عامي 1831 و1832م، أكد بما لا شك أنها بلد ديمقراطي، بل هي أول ديمقراطية في العالم، والمبدأ الأساسي للحكومة فيه، هو سيادة الشعب.

(See: Robert A. Dahl, democracy | Definition, History, Meaning, Types, Examples, & Facts | Britannica).

رابعاً: مشكلات الديمقراطية

يتضمن النمط الديمقراطي ثلاثة عناصر رئيسية: تعيين الحكام بالانتخاب الشامل، ووجود برلمان يملك صلاحيات واسعة، وتراتبية القواعد القانونية التي تضمن رقابة القضاء المستقل لأعمال السلطات العامة. ولهذه المؤسسات الهدف نفسه، وهو منع السلطة السياسية من أن تكون قوية جداً حفاظاً على حريات المواطنين. ويسمح التمثيل الشعبي عبر الانتخابات للمواطنين تعيين الحكام وإزاحتهم من مواقعهم عندما تنتهي ولايتهم. ومن شأن مبدأ الفصل بين السلطات، رقابة كل جهاز حكومي على الآخر. وهذا ما يوفر للمواطنين سبل الاعتراض على الأعمال الرسمية غير الشرعية (انظر موريس دوفرجيه، **المؤسسات السياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى**، ص57).

أما المشكلات التي تعتري النظام الديمقراطي، فيمكن إيرادها اختصاراً بما يلي:

- **ضعف القرار**

تتسم السلطات الديمقراطية الليبرالية بالضعف نسبياً. وهي أضعف بكثير من السلطة في الدكتاتوريات الاشتراكية أو في الأنظمة المحافظة، فالقرار السياسي في النظام الديمقراطي له آلياته ضمن المؤسسات ما يبطئ من مسار تكوّنه، فيما القرار أشدّ مركزية في النظام الاشتراكي أو في النظام المحافظ، فيكون أسرع.

- **سيطرة رأس المال**

في النظام الديمقراطي فسحة حرية أكبر للمواطن، وهو ما يجعل السلطة أكثر قابلية للتأثر بضغط النفوذ الاقتصادي لأصحاب المصالح. لذلك يعتبر دوفرجيه (-2014م) أن الديمقراطيات الغربية هي بلوتوديموقراطيات Plutodemocracy أي ديموقراطيات يسيطر عليها أرباب المال (انظر المرجع نفسه).

- **التلاعب بالانتخاب**

الانتخاب هو قاعدة النمط الديمقراطي، لكن الليبراليين أنفسهم أبدوا حذرهم لزمن طويل من الانتخاب لأنه أداة قوية بيد الجماهير. وهم أرادوا نزع السلطة من الأرستقراطيين بوساطة الانتخاب، ولا يريدون انتزاع السلطة منهم بالأداة نفسها.

خامساً: نظرية التمثيل الشعبي

كل سلطة بحسب النظام الديمقراطي يجب أن ترتكز على الانتخاب. ويجب أن تتجدّد الانتخابات بفوارق زمنية منتظمة ومتقاربة، كي لا يشعر الحكام أنهم مستقلون عن المحكومين، وكي يبقى تمثيلهم لهم مستمراً، غير أن الانتخابات الحرة بدت خطيرة في بعض الأحيان بالنسبة لهؤلاء الذين أرادوا إرساء الديمقراطية الليبرالية، فابتكروا بعض نظريات التمثيل الشعبي للحدّ من أهمية الانتخابات. لم تتطوّر نظرية التمثيل الشعبي إلا ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر. فالديمقراطيات القديمة كانت ديمقراطيات مباشرة تنحو إلى إشراك كل المواطنين في القرارات الحكومية. فكانت تجتمع الجمعية العمومية للشعب اليوناني كل يوم على تلة البنيكس Pnyx في أثينا. وحتى أيامنا، نجد مؤسسة شبيهة بالجمعية الشعبية اليونانية، في الجمعية السنوية لمواطني بعض الكانتونات (المستقلة ذاتياً) السويسرية في أعالي الجبال.

إن منظومة كهذه لا يمكنها أن تعمل إلا في دول صغيرة جداً، فالديموقراطية المباشرة تصطدم باستحالة مادية في الدول المعاصرة. فقد فُرض فيها انتخاب الحكام من المحكومين ضرورةً. واعتُبر أن المنتخَب هو ممثّل الناخب ارتكازاً على المفهوم القانوني للتمثيل في القانون الخاص (قانون الأفراد) أي نظرية الوكالة المدنية. يوكّل أحد شخصاً آخر هو الموكَل إليه حق التصرف باسمه، ويتحمّل الأول جميع تبعات أعمال الثاني. إلا أن التمثيل السياسي في القانون العام (قانون الدولة) ابتعد كثيراً عن نظرية التمثيل القانوني في القانون الخاص، لميول سياسية معيّنة (انظر المرجع نفسه، ص58-59).

وثمة نظريتان في مفهوم التمثيل الشعبي. تقول الأولى، وهي رأي جان جاك روسو، إنه إن كان الشعب هو صاحب السيادة في النظام الديمقراطي، فكل فرد منه يمتلك جزءاً من هذه السيادة. وهذه النظرية ديمقراطية جداً، لأنها تجعل الانتخاب حقاً لكل مواطن، ولا يمكن انتزاعه. ويتعيّن على كل واحد المشاركة في اختيار حكامه. والعلاقة بين الناخب والنائب عنه، هي علاقة وكالة إلزامية، وعلى النائب واجب تمثيل إرادة الناخب. أما النظرية الثانية، والتي تؤيدها الطبقة البرجوازية لأنها لا تريد للجماهير أن تسيطر على السلطة فيما تريد في الوقت نفسه إبعاد الأرستقراطيين منها، فإن السيادة عندها، هي لمجموع الأمة وليس للأفراد. ويصبح الانتخاب وظيفة المواطنين وليس حقاً لهم.

كما أن العلاقة بين الناخب والنائب عنه، ليست علاقة وكالة، لأن المواطن الواحد لا يملك جزءاً من السيادة حتى يمارس حقه منها، بل السيادة للأمة والتي أوكلت النواب عنها. وعليه، فإن النائب لا يمثّل إرادة الناخبين، بل إرادة الأمة ككل، وهي عبارة غامضة بطبيعة الحال. وهذه النظرية تجعل السلطة الحقيقية بيد الأقلية الأوليغارشية الكائنة في البرلمان (انظر المرجع نفسه، ص59-62).

مفهوم الشورى في الإسلام

الشورى من المميزات الأساسية للمجتمع الإسلامي، فضلاً عن أنها من أركان النظام السياسي فيه. وهذا المفهوم أوسع من أن يُحصر في المجال السياسي البحت، إذ هو يسري في كل الأمور صغيرها وكبيرها، وهو يجمع بين السِّمة الأخلاقية والتنظيم السياسي. ويوظّف هذا المفهوم في استنباط الأحكام وفي فهم الواقع كما في بيعة الإمام، وفي أثناء ممارسة الحاكم سلطاته. وقد نُسب النظام السياسي الإسلامي إلى الشورى بوصفها الأمارة الأبرز على طبيعة السياسة فيه، فقيل إن الشورى نظام، كما أن الديمقراطية نظام، بل ذهب كثير إلى دمج المفهومين معاً وكأنهما متطابقان في المعنى والمغزى. فقالوا إن الشورى الإسلامية هي ديمقراطية مبكرة، قبل أن تتطوّر الثانية فتصبح نظاماً معقّداً، فيما بقيت الشورى مجرّد مبدأ ومن دون شكل ثابت، تفاوت الالتزام به من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلافة الراشدة، وكانت هذه هي الحقبة النموذجية، حتى زوال الدولة العثمانية، مروراً بالدولتين الأموية والعباسية وكل السلطنات الأخرى. ولم تتطوّر أشكالها سياسياً فتصبح نظاماً واضح المعالم.

فما الذي تعنيه كلمة الشورى لغةً واصطلاحاً؟ وما هي خصائصها؟ وما هي أشكالها العملية عبر التاريخ الإسلامي؟ وهل هي واجبة أو مُلزمة بنتائجها؟ وما الفرق بين الشورى والديمقراطية؟

أولاً: الشورى لغة واصطلاحاً

في اللغة يقال: أشار إليه وشوّر، أي أومأ. ويكون ذلك بالكفّ والعين والحاجب. والمصدر هو الشُورى والمشُورة بضمّ الشين. وتقول شاورتُه في الأمر، واستشرتُه، بمعنى واحد. وفلان خيِّر شيِّر، إذا كان يصلح للمشاورة. واستشاره: طلب المشورة (انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص436-437).

وفي الاصطلاح الفقهي، هي رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستبن حكمه، إلى من يُرجى منهم معرفته بالدلائل الاجتهادية، من العلماء المجتهدين، ومن قد ينضم إليهم في ذلك من أولي الدراية والاختصاص. وهذا التعريف يشمل دور الشورى وأثرها في سائر أمور المسلمين ومصالحهم الكلية والجزئية بدءاً من أعظمها أهمية، وهو اختيار إمام المسلمين، فما دون ذلك من الشؤون القضائية، وما دون ذلك من المسائل الفقهية المتعلقة بآحاد المكلفين (انظر محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، من كتاب **الشورى في**

الإسلام، عمان، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989، ج2، ص488).

ثانياً: خصائص الشورى

يطرح البوطي (-2013م) خصائص الشورى، فيقول: إن خاصتها الأولى، أنها جزء أصيل من التعاون الذي أمر الله تعالى به، قال تعالى: {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان} (المائدة: 2). وبذا، فإن إقامة الشورى بمختلف مستوياتها السياسية والفقهية والاجتماعية، إنما هي انصياع لأمر الله تعالى. وهي أشمل وأوسع قاعدة ينهض عليها نظام الحكم الإسلامي، بل نظام المجتمع بكامله. وبهذا يتميّز من سائر الأنظمة السياسية والاجتماعية الأخرى (انظر المرجع نفسه، ص489-490).

والخاصة الثانية، أنها شُرعت تلمّساً لشيء موجود ومستقر، وهو حكم الله تعالى في الأمر، وتعاوناً في البحث عنه، والاتجاه إليه. فما كان من الأحكام الشرعية ثابتاً مستمراً لارتباطه بمصالح ثابتة لا تتبدّل، وقد نص عليها الشارع بدلالات تفصيلية لا تقبل الريب ولا تحتاج إلى استجلاء لها، فلا حاجة إلى التشاور فيها. وما كان متعلّقاً منها بمصالح متغيرة وظروف متبدّلة، وضع لها الشارع قواعد كلية ومبادئ عامة، وهذه القواعد والمبادئ تبيّن المقاصد التي شرعها للناس وتنطوي على مصالحهم، فليس على المسلمين سوى البحث في جزئيات تلك الوقائع وربطها بأقرب الأحكام شبهاً بها، كما بأقرب المقاصد إليها. ثم إن عليهم أن يتعاونوا فيما بينهم، فإن أصابوا الحكم على ما في علم الله وغيبه، فلهم أجر مضاعف. وإن لم يصيبوا الحكم في اجتهاد من دون تقصير، نالوا أجرهم كاملاً دون تنقيص. وعليه، فإن الشورى في حقيقتها ليست أكثر من اجتهاد في مسألة خفي عنا حكمها، فاحتاجت إلى إعمال الفكر والرأي، بل إن الاجتهاد الذي هو أصل من أصول الشريعة لا يكاد ينفك عن الشورى (انظر المرجع نفسه، س493-496).

الخاصة الثالثة، أن الشورى لا مكان لها في أمر ثابتٍ حكمُه بنص من قرآن أو سنة صحيحة، وكان ذا دلالة واضحة، أو استقرّ بشأنه الإجماع. وإنما هي محصورة فيما لم ينزل بشأنه حكم، وهي كالقضايا الاجتهادية، وككل ما يدخل في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية والتدابير الدنيوية المختلفة (انظر المرجع نفسه، ص498).

الخاصة الرابعة، أن الشورى غير خاضعة لأي تحديد معيّن في شكلها ونظامها، بمعنى أن الشارع أمر بالشورى والرجوع إليها دون أي إلزام للمسلمين أو حكامهم برسم منهج أو نظام مستقر معيّن لها. ينتج عن ذلك أن لإمام المسلمين أن

يختار أي شكل تنضبط به طريقة تنفيذها على الوجه السليم، وأن الذي يقع عليه اختيار جماعة المسلمين وإمامهم يأخذ صبغة الحكم الشرعي فيجب الالتزام به، إذ يصبح حكماً من أحكام الإمامة والسياسة الشرعية. أولاً، لأن الآية التي دلّت على مشروعية الشورى لم تقيدها بأي كيفية، قال تعالى: {وشاورهم في الأمر} (آل عمران، 159)، وثانياً، لأن النبي الذي التزم هذا المبدأ مع أصحابه لم يلتزم طريقة معيّنة دون سواها. وإن رسوخ مبدأ الشورى والحكم بثباته واستمراره على مدى العصور ركناً من أركان الحكم والقضاء، لا يستلزم بالضرورة رسوخ شكل معيّن واحد، ما دامت المصلحة تتنافى مع الاعتماد المستمر لهذا الشكل الواحد (انظر المرجع نفسه، ص513-515).

ثالثاً: أشكال الشورى

يقول حسن الترابي (-2016م): إن الشكل الذي تصبح فيه الشورى وعاء للقرار السياسي الشعبي، هو الإجماع الذي عُرفت مكانته في الفقه، أصلاً عالياً من أصول الحكم بعد القرآن والسنة، فهو إجماع الأمة. كان ذلك هو الوضع لمجتمع المسلمين في عهد الرسول ومن بعده لعهد قريب بحيث أديرت الشورى بين المسلمين. فإذا لم يُجمعوا كافة على أمر ما، يُجمع ممثّلوهم وأهل الرأي والمكانة (انظر حسن الترابي، **في الفقه السياسي مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص96).

وكان الرسول يستشير الناس، وقد يقدّر آراء بعض الناس أكثر من الآخرين. ولكنه كان يستشيرهم أجمعين، وهو ينزل على رأيهم الغالب. ولكنه أحياناً يستقل بما آتاه الله سبحانه وتعالى من وحي وسلطان. فالنص القرآني والسني فوق حكم الشورى، وأعلى مصدراً لأصول الحكم الإسلامي من حجة حكم الشورى. وعندما توفي الرسول لم يكل الأمر إلى طائفة دون أخرى أو للعلماء دون الجهلاء أو للأغنياء دون الفقراء أو للرجال دون النساء، وإنما ترك الأمر للناس عامة، يقرّرون على هدى من كتاب الله والسنة التي تركها عليهم. فواضح من كل هذا أن الشورى للناس أجمعين (المرجع نفسه، ص97).

وظلّ الأمر العام بعده شورياً، يقرَّر بحكم الإجماع من تلقاء اجتماع أقطاب المسلمين. فحينما أراد خَلَف النبي صلى الله عليه وسلم أن يسدوا الثغرة التي نشأت في قيادة المسلمين بوفاته، تنادوا إلى مؤتمر جامع بدار السقيفة، وأداروا النقاش حول موجّهات الترشيح لخلافة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى حصروا الأمر في جهة المهاجرين. ثم جرت مداولة في تزكية الأَوْلى من هؤلاء حتى استقر الاتجاه عند أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومبايعة السواد الأعظم له. فكانت

ولاية الخليفة الأول عن شورى وإجماع. ثم جاءت ولاية عمر بالشورى مهما اتخذت إجراءاتها من صورة أخرى. ورأى أبو بكر أن يزكّيه، ثم يستشير المسلمين في إمضاء الأمر إليه (انظر المرجع نفسه، ص161).

وعندما وقع الخلاف للمرة الثالثة فيمن تكون له إمارة المسلمين بعد وفاة الرسول، قامت هيئة انتخابية، واستشارت المسلمين رجالاً ونساء، وذهبت الأغلبية إلى عثمان بن عفان، فكان ذلك هو الإجماع (انظر المرجع نفسه، ص97). وكان عمر قد فكّر في مشكلة الحكم، ولم يستقر على رأي. فلما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي، ألحّ عليه الصحابة كي يستخلف، وآثر أن يحصر الأمر في ستة من كبار الصحابة ليختاروا واحداً منهم فيبايعه المسلمون.

وبعد مقتل عثمان رضي الله عنه، على يد الثائرين، هُرِعوا إلى علي رضي الله عنه، يقولون: "أمير المومنين"، فلم يجد بدّاً من قبول الخلافة، وقد عرضها عليه عرب الأمصار وأهل بدر والمهاجرون والأنصار (انظر صبحي الصالح، **النُظم الإسلامية نشأتها وتطوّرها**، طهران، منشورات الشريف الرضي، ط1، 1417هـ،ص262، 264).

ولكن أخيراً ومن بعد الفتنة الكبرى وانبعاث تقاليد السلطة الوراثية، اتسعت رقعة العالم الإسلامي، وأصبح متعسراً على المسلمين أن يجتمعوا على قرار واحد. وبذلك انتقلت بقية الشورى من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة، كما فعلت الديمقراطية الغربية في تطوّرها التاريخي من ديمقراطية مباشرة قديماً في قرية أثينا إلى ديمقراطية النيابة حديثاً في قطر واسع. وعندما اتسعت أمة الإسلام أصبح ممثّلوها من العلماء يديرون الشورى بينهم جدالاً حول المسائل، وينعقد بينهم الإجماع. وكان أول إطار لهذا الاتجاه الجديد في المدينة المنورة (انظر حسن الترابي، **في الفقه السياسي**، ص97-98).

وعن أشكال الشورى المختلفة خلال حقب التاريخ الإسلامي، يقول وهبة الزحيلي (-2015م): إن الشورى اتخذت في التاريخ الإسلامي مظاهر متنوّعة، منها الصحيح السليم المتفق مع منهج الحكم الإسلامي المطلوب شرعاً ومنها العليل الضعيف المتطوّر بحسب طبيعة الحكم القائم. وكان للشورى دورها المهم في الأمور الدنيوية والدينية خلال التاريخ الإسلامي، ولكن على نحوٍ أقل مما كان عليه الحال العهد الراشدي حيث كثر الاجتهاد الجماعي من خلال إجماع أهل الحل والعقد، وهم العلماء المجتهدون وذوو الفكر والرأي والتدبير. فكان الخليفة الراشدي كلما عرضت له قضية مهمة يجمع رؤساء الناس، فيستشيرهم ويتعرّف على آرائهم حتى إذا اتفقوا على حكم معيّن، عُمل به وأنفذه في أنحاء الخلافة.

ولما قامت دولة بني أمية، عوّلوا في الشورى على أهل الشام، واعتمدوا في أول أمرهم على بعض الصحابة وغيرهم ممن نزل الشام. فلما انقضى جيل الصحابة، استندوا فيها إلى من خلفهم من أجيال التابعين ورجال أهل الشام. لكن ثمّة حادثتان رسمتا مصائر دولة بني أمية.

ففي الحادثة الأولى، عندما أراد معاوية بن أبي سفيان استخلاف ابنه يزيد، حشد له أكبر عدد من رؤساء أهل الشام، ممن كان يُعتدّ بهم في النصح له، والعون لقومه، والذود عن منافع أهل الشام. وضمّ أهل الشورى عشرة أعضاء، منهم واحد من بني أمية، وواحد من قريش، وأربعة من اليمانية، وأربعة من القيسية. ومن الظاهر أن النظرة السياسية لمعاوية هي التي دفعته إلى أن يحدّ من نفوذ قومه وأقربائه، وأن يستكثر من اليمانية والقيسية، ويجعل لهم الكلمة العليا فيه، لأنه كان يريد إشراك أهل الشام في أمر الحكم، وأن يمنع قومه من الاستبداد، ويكون هو رجل الدولة الأول (انظر حسين عطوان، ملامح من الشورى في العصر الأموي، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج1، ص180-183).

وفي الحادثة الثانية، عند وفاة يزيد بن معاوية، وتنازل ابنه معاوية الثاني (-64هـ/684م) عن الحكم، اختلف أهل الشورى في الشام فيمن يولّونه خلفاً له. فكان جمهور القيسية وقليل من اليمانية يؤيدون تسليم عبد الله بن الزبير (-73هـ/693م) مقاليد الحكم، فيما كان معظم اليمانية وقليل من القيسية مع تولية شخص من بني أمية. وفي المقابل، اختلف اليمانية فيما بينهم فيما يختارونه من بين بني أمية، وبعد مفاضلات طويلة، بايعوا مروان بن الحكم، على أن تكون من بعده لخالد بن يزيد (-90هـ/709م)، ثم لعمرو بن سعيد (-69هـ/689م). فلما بويع مروان بالخلافة، انقض على القيسية في مرج راهط فهزمهم، وأخرج القيسية من الشورى. ثم أضعف اليمانية، واستأثر هو وبنوه بالخلافة (انظر المرجع نفسه، ص187-188).

أما في العصر العباسي، فكان الخليفة بالإضافة إلى أخذه بمقتضى الاجتهاد الجماعي إن وجد، يستشير بعض الأفراد، سواء أكانوا مستشارين رسميين أو غبر رسميين كأصحاب الدواوين البارزين من آل البيت العباسي. وكان الخليفة يستشير كلّ واحد في اختصاصه، وذلك يشمل العلماء والقضاة والرؤساء وأمراء الجند ممن لهم رأي (الزحيلي، الشورى في العصور العباسية فكراً وممارسة، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج2، ص385-386).

واتسم الحكم في أواخر الدولة العباسية وأول الدولة الفاطمية في المشرق بالحكم المطلق. أما في المغرب، فقد طُبّقت الشورى بطرائق مختلفة، في عهود الأدارسة والمرابطين والموحّدين. لكنها أصبحت بعد ذلك، سواء في المشرق أو في المغرب، شورى صورية، يتقرّب فيها الحكام من المحكومين، والمحكومون من الحاكمين، ما ساعد على تفشّي الفتنة والاضطراب في العالم الإسلامي (انظر عبد

الهادي بو طالب، الديمقراطية والشورى، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج3، ص1165).

وتمسك ابن خلدون بمبدأ الشورى على أساس أن يدخل فيها أهل العصبية، فهم عنده أصحاب الحل والعقد. وبحسب قوله، فإن **"**حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه. فمن لا قدرة له عليه، فلا حل له ولا عقد لديه...ولأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى أو في أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها**؟"** (ابن خلدون، **المقدمة**، ص278-279).

ولهذا، فإن ابن خلدون لا يرى فائدة في الشورى، ما دامت الحكومات تعتمد على القوة والعصبية، لأن الحاكم في ذلك الوضع لا يستشير إلا الأقوياء، خوفاً من انتقاداتهم، فهو لا يتوخّى من الاستشارة مصلحة، وإنما يتوخّى تحصين نفسه (انظر عبد الهادي بو طالب، الديمقراطية والشورى، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج3، ص1166).

رابعاً: الشورى والحكم

يقول حسن الترابي: إن المجتمع السياسي المسلم إن قام كياناً دينياً، وكان الدين في وجدان كل فرد فيه، فلا بدّ لنظامه السياسي أن يكون مؤسساً على اشتراك كل هذه الضمائر المتديّنة. فالشورى تنبثق من عقيدة التوحيد قبل أن ينص عليها القرآن، وحياة المؤمنين ما دامت مؤسسة على الحرية لا يمكن أن تقوم إلا بشورى تصل بين المؤمنين طوعاً لا كرهاً. وأما الوحدة، فلا يمكن أن تقوم برأي فرد، بل لا بدّ أن يتحد رأي كل فرد مع رأي الجماعة. إن الشورى شركة من الواجب على كل مسلم أن يسهم بالاجتهاد والنصح في الأمر العام. فذلك أمر معروف من الدين بالضرورة. وكون الشورى هي وعاء إجماع ووحدة بين المسلمين في ممارسة السلطة العامة أمر معروف من الأصول الدينية، ولكن بَدَهيات الدين تلك أصبحت غريبة بعض الشيء عند المسلمين (انظر حسن الترابي، **في الفقه السياسي**، ص96).

ويقول صبحي الصالح (-1986م): إن حكومة الشورى "هي تسمية أصيلة، أوضحت أصالتها تصرّفات النبي الكريم مذ قامت في المدينة حكومته، وأعمال خلفائه الراشدين الذين كان لهم منه أسوة حسنة، والذين فقهوا السرّ في إغفاله ما أغفله من قواعد هذه الشورى، فإن لعقولهم في تحديدها لمجالاً، وإن لمقتضيات ظروفهم وظروف من يأتي بعدهم لتأثيراً لا محالة، كبيراً. والحق أن الإسلام، وهو

دين الواقعية الإيجابية، لم يُرد أن يدخل على الناس في معترك الحياة بتصوّرات مثالية خيالية لا محصّل لها في الواقع الذي يحيون فيه، فلم يتمثّل في مراحله الأولى، ولم يكن ممكناً أن يتمثّل فيها، جميع الأطوار السياسية التي ستتعاقب في أمة الإسلام. وكانت له تلك مزية على نظم السياسة في القديم والحديث لأنها بما افترضت من أصول الحكم وقواعده سبقت الأجيال المتعاقبات، مُغفلة خلال سبقها ذاك ما لعقلية كل جيل من أثر في وضع القواعد وتحديد الأصول، وكأنما آثر الإسلام بترك صورة الحكم بسيطة لا تعقيد فيها، أن يتنافس المسلمون في بناء مجتمعهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والنماء" (صبحي الصالح، **النُظم الإسلامية نشأتها وتطوّرها**، ص252-253).

ويقول البوطي إنه على الأمة أن تتشاور فيما بينها، لاختيار إمام صالح، يسوس أمر المسلمين ويرعى شؤونهم، والطرائق الشرعية ثلاث، وهي:

- الأولى، وهي نظرية مجرّدة ومن الصعب تنفيذها، وهي أن يلتقي أفراد الأمة كلها على اختلاف بلادهم، فيجتمعون ويتشاورون في أمر بيعة إمام.
- الثانية، وهي أن يُعهد هذا الأمر إلى وجوه الناس والمطاعين من بينهم من ذوي الخبرة والدراية، فيتشاورون فيما بينهم، فيقع اختيارهم على من يرونه صالحاً للأمر، ما لم يُظهر الناس أو أكثرهم إنكاراً أو استنكافاً عن مبايعته. وهذا هو الانتخاب غير المباشر.
- الثالثة، وهي أن يعهد إمام المسلمين بطلب أو موافقة أهل الحل والعقد فيهم، عند وقوع مرض به، أو إشراف على خطر، بالخلافة لمن يراه صالحاً لها من بعده. ويرى البوطي بخلاف ما درج عليه فقهاء الأحكام السلطانية، أن الطريقة الثالثة تندرج أيضاً في إطار الشورى، لأن إمام المسلمين هو على رأس أهل الحل والعقد. فإذا عهد بالخلافة إلى من يختاره الناس من بعده، فهي لم تخرج بذلك عن الطريقة الثانية (انظر محمد سعيد رمضان البوطي، خصائص الشورى ومقوماتها، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج2، ص599-600).

ويرفض البوطي اعتبار استخلاف أبي بكر لعمر من بعده على أنه خارج نطاق الشورى، بل استشار بعض الصحابة قبل أن يعهد لعمر من بعده. وإذاً، ليس هذا دليلاً بحسب البوطي، على أنه يمكن للإمام أن يعهد لآخر من بعده، من دون تشاور ولا تفويض من أهل الشورى، أهل الحل والعقد. بل لا يصحّ العهد إن لم يرضَ عنه الناس أو أكثرهم. ويستعمل البوطي قاعدة أرساها إمام الحرمين الجويني، ليعارضه في هذه المسألة تحديداً. فإن كانت البيعة لا تصحّ إن لم تلقَ رضى الناس، فمن باب أولى أن لا يصحّ العهد من إمام قائم لمن يليه في الحكم، إن لم يلقَ ذلك رضى الناس. فإن حدث عهد من إمام من دون توافق مع أهل الشورى ولا رضى الناس،

وكان بوسعهم اختيار شخص آخر من دون إحداث فتنة أو شقاق، فلا تصحّ خلافة المستخلَف. لكن إن هذا الأخير، يستقوي بشوكة، تبيّن أن إمامته قد صحّت، كما يقول البوطي. وفي هذا ترجيح غير مباشر لرأي الجويني الذي يصحّح بيعة رجل واحد للإمام إن نتج عنها حصول الشوكة له، وانضمام الناس إليه.

لكن الإمام المستقوي بشوكته من دون شورى ولا رضى، هو آثم. فإن اتفق أكثر الفقهاء على انعقاد الإمامة بالاستيلاء والغلبة، إلا أنهم متفقون كلهم على أن الإمام عاصٍ بابتعاده عن سبيل الشورى (انظر المرجع نفسه، ص602-604).

وبعدما تبيّن أن انعقاد الإمامة لا يتم إلا بالشورى، فيمكن تلخيص طرائق تكوين السلطة بما يلي:

- إن انتخاب إمام أو رئيس للمسلمين عن طريق الانتخاب المباشر من أفراد الأمة كلهم أو أكثرهم، هو أفضل الطرائق لو أمكن ذلك.

- إن انتخاب الإمام أو الرئيس عن طريق ما يسمّى اليوم بالمجالس النيابية، أو مجلس الشيوخ أو الأعيان أو نحو ذلك، يتفق مع قواعد الشريعة وأحكامها، بشرط أن يكون في أعضاء هذا المجلس ممن توافرت فيهم شروط أهل الحل والعقد من العلم والخبرة والأمانة مع الشوكة التي تجعل الإمام، أو تجعلهم مطاعين من جماهير الأمة، ومحلاً لثقتهم.

ومعنى هذا، أن وجود خليط من الفسّاق والجهال أو عديمي الخبرة أو الشوكة في هذا المجلس، لا يمنع من صحة انعقاد الإمامة باشتراكهم في البيعة والانتخاب، ما دامت فيهم قلة تتوافر في مجموعهم صفات أهل الحل والعقد، بشرط أن يكون الاختيار لهم، أي أن دورهم هو الحاسم في الاختيار. فإذا كانت الأكثرية هي التي حدّدت الإمام، وكانت الأكثرية في جانب ذلك الخليط الذي لا تتحقّق فيه صفات أهل الاختيار، أهل الشورى، فإن الإمامة أو الرئاسة لا تنعقد بهذه الطريقة، إذ هي لا تعبّر عن اختيار الأمة أو أكثرها، ولا تتحقّق الشوكة التي ركّز عليها الفقهاء، وهي العامل الأول في استتباب الأمور (انظر المرجع نفسه، ص605).

- **هل الشورى واجبة على الحاكم، وهل نتيجتها مُلزمة له؟**

ذهب كثير من العلماء والفقهاء إلى أن الشورى واجبة على الحاكم لا يحلّ له أن يتركها، وأن ينفرد برأيه دون مشورة المسلمين، كما لا يحلّ للأمة السكوت على ذلك، أو تركه ينفرد بالرأي ويستبدّ به دونها. فيما ذهب بعض الفقهاء إلى أن الشورى لا تجب على الحاكم، وإنما هي مندوبة فلا حرج عليه إن لم يستشر أحداً. والأفضل له أن يستشير العقلاء والفضلاء تطييباً لنفوسهم (محمد عبد القادر أبو

فارس، حكم الشورى ومدى إلزامها، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج2، ص729، 759).

وهناك قضية أخرى لا تقلّ في أهميتها عن حكم الشورى نفسه، بل هي ثمرة من ثمرات الشورى. فإذا استشار الحاكم امتثالاً لأمر الله، فماذا يفعل إن اختار أهل الشورى رأياً مخالفاً لرأيه؟ هل يصرّ على رأيه وينفّذه؟ هل يتنازل عن رأيه ويأخذ برأي أهل الشورى؟ الجواب في رأيين.

الأول، وهو ما ذهب إليه جمهور السلف والخلف، وبعض العلماء المعاصرين إلى أن الشورى مُعلمة في حق الحاكم، وليست مُلزمة له، فلا يُلزم برأي الأغلبية.

الثاني، وهو ما ذهب إليه كثير من العلماء والفقهاء في العصر الحديث إلى أن الشورى مُلزمة. فعلى وليّ الأمر أن يقول برأي الأغلبية، وإن خالفت رأيه (انظر المرجع نفسه، ص771، 815).

خامساً: الفرق بين الشورى والديمقراطية

تتفق الشورى والديمقراطية في مناهضة ديكتاتورية الحاكم، وفي عدم إقرار الفتنة أو الثورة على النظام للحدّ من سلطة الحاكم، وتجاوز السلطة التي حدّدها الشارع في نظام الشورى، أو التي حدّدها الدستور في النظام الديمقراطي. ويتفق النظامان على إشراك المحكوم في مسؤولية الحكم. تُلزم الشورى الحاكم بمشورة الرعية في سياسة الدولة، وتعمل الديمقراطية على إقامة علاقة بين الشعب والحاكم، على أساس الحرية لضمان العدل وحفظ الحقوق، وتهدف إلى إشراك المحكومين في السلطة بطريقة أو بأخرى (انظر عبد الهادي بو طالب، الديمقراطية والشورى، من كتاب **الشورى في الإسلام**، ج3، ص1168).

لكن كلا النظامين يختلفان في منطلقات ومفاهيم:

- الشورى تنظيم إلهي للبشر، وله بُعد تربوي وأخلاقي، ويهدف إلى التوفيق بين الحاكم والمحكوم. أما في النظام الديمقراطي، فنظام بشري، وفيه يعمل العقل بحثاً عن المصلحة الدنيوية، وتقوم علاقة الحاكم بالمحكوم وفق القانون.

- يختلف النظامان في كيفية مشاركة الأمة أو الشعب في الحكم. ففي النظام الديمقراطي، يعبّر الشعب عن آرائه عن طريق ممثّليه الذين ينتخبهم، ولا يحاسبهم إلا عند نهاية ولايتهم في البرلمان. وهو نظام يحثّ على تعدّد الآراء عن طريق تعدّد الأحزاب، ويدين نظام الحزب الواحد، لأنه تغليف

لديكتاتورية الفرد. وتتدرّج الديمقراطية من القاعدة إلى القمة، من خلال الاقتراع العام وتكوين السلطات، فيما تعمل الشورى بطريقة عكسية، إذ إن الجماعة تُستشار ليؤخذ الرأي الموحد في القمة وباتجاه القاعدة.

- الحرية الفردية في النظام الديمقراطي، يحدّدها القانون، وعلى أن لا تمسّ حرية الآخرين. في حين أن الحرية الفردية في الإسلام، مقيّدة بالقيم، والمبادئ، وملتزمة بالنص الشرعي.

- مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في النظام الديمقراطي هو الشعب. وثمة فصل بين تلك السلطات، حتى لا تستبدّ سلطة منها، مع التعاون فيما بينها. وبعض الدساتير ترجّح السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية فيسمّى النظام مجلسياً. وجنحت دساتير أخرى، إلى تعزيز صلاحيات رئيس الدولة، فصار النظام رئاسياً. أما الدستور الذي ينص على التوازن بين السلطتين التشرعية والتنفيذية، فأنتج نظاماً برلمانياً. فيما مصدر السلطة في الإسلام هو الشريعة. والسلطتان التنفيذية والقضائية تابعتان للسلطة التشريعية (من الناحية النظرية). ويحظى القضاء في الإسلام بالحصانة والاستقلالية (انظر المرجع نفسه، ص1168-1174)

أما حسن الترابي فيتساءل: هل بسط الحرية لدى ذوي الرأي والمجتهدين، والخيار لجمهور المسلمين فيما يقبلون من آراء، ولأهل الحل والعقد فيما تشاوروا عليه لقرون، هو الديمقراطية التي أصبحت منهجاً معروفاً؟

فيجيب: نعم ولا.

ويقول: إن مغازي حرية الرأي وشوراه وإجماعه، والديمقراطية متقاربة في نهج السلطان. لكن الفرق بين الإسلام والديمقراطية الغربية، أولاً أن الديمقراطية أُسست على اللادينية السياسية التي تبعد الشرع بجعل إرادة الشعب هي الأعلى. فيما إرادة الشعب المؤمن بالإسلام حاكمة، وتعبيرها هو الشريعة من النصوص، ثم من إجماع الاجتهاد والاستنباط من معانيها ومقاصدها العامة ومن روحها. والإجماع هو وفاق على النص أو مما يؤخذ من تأويل النص لدى سواد المؤمنين الأعظم.

ويشرح الترابي نظرته بهذا الشأن فيقول: إن بين مجتمع المسلمين علماء شتى، بعضهم أعلم بالنصوص ومعانيها، وتراث الفقه والتجارب في العمل بها، وبعضهم أعلم بالواقع وظروفه مما تتنزّل عليه أحكام الإسلام. وكل أولئك العلماء يتجادلون ويتبادلون الرأي وينشرون في المجتمع مذاهب شتى، فيعتمد السواد الأعظم من المسلمين أو ممثّلوهم من ذوي الأمر والسلطان واحداً من الخيارات عرفاً أو تشريعاً لازماً للجميع. فهناك آداب للقرار السياسي في الإسلام. إذ يفرض المستبدون على الناس ما يتراضون من عرف أو يصوّت الناس أو ممثّلوهم ارتجالاً، فما مضت

عليه الأغلبية أصبح هو الحكم الماضي. ولكن المسلمين إذا طرقتهم طارئة يتساءلون ويتشاورون، وكل عالم منهم بالنصوص والتراث والمجتمع والطبيعة يقدّم علمه بالحكم الذي نزل عليه، ثم تجتهد آراء المسلمين فيعتمدون مذهباً واحداً في الأمر العام، ويصبح ذلك هو الإجماع. ولا بد أن تتخذ الشورى إجراءات تضمن أن لا يكون الرأي ارتجالاً، بل تضمن تحكّم النصص الشرعية، ثم من الناس من يقدّرون بمعايير العلم والخلق مذاهب العلماء فيهم.

ثانياً، أن المسلمين يلتمسون الإجماع دائماً، والغربيون يلتمسون الأغلبية حيث الأمر هناك قائم على أهواء الذات وصراع العصبيات والمصالح العاجلة والمغالبة في القرار. والأمر بين المسلمين لا يقوم على الإجماع بمعنى موافقة كلّ واحد من الماس، ولكن المسلمين يستشعرون دائماً أخوة الإيمان ولا ينفعلون بعصبية ولا يلتهون بعاجل متاع وشحّ أنفس. وبالشرع يدورون حيثما دار. فدائماً يخرج رأيهم من رضى أو شبه إجماع (الترابي، **في الفقه السياسي**، ص98-99)

مفهوم الرأسمالية

يوازي مفهوم الرأسمالية capitalism، ما يُسمّى اقتصاد السوق الحرّ أو اقتصاد المشاريع الحرّة. كما يدلّ على النظام الاقتصادي، الذي انتشر في أوروبا أولاً منذ تفكّك النظام الإقطاعي، وهو ما كان يقوم على حيازة الأرض من جهة طبقة متنفّذة ذات امتيازات، واستغلال الفلاحين من قبل الأسياد الإقطاعيين. وفي النظام الرأسمالي، يكون معظم وسائل الإنتاج مملوكاً للقطاع الخاص، ويكون الإنتاج هو الموجّه للحركة الاقتصادية، ويكون الدخل موزّعاً إلى حدّ كبير بين شرائح المجتمع من خلال حركة السوق بين عرض وطلب.

ويهيمن المفهوم الرأسمالي حالياً على النظام الاقتصادي في العالم، بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، في مطلع تسعينيات القرن الماضي. وتُطبّق الرأسمالية بتفاوت حتى في الدول التي شهدت أولى معالم هذا النهج في الاقتصاد، أي في دول الغرب التي تتبنّى قواعد الاقتصاد الحرّ، وذلك بحسب الاختلافات المتنوعة لمفهوم الرأسمالية، هل هي رأسمالية مضبوطة أو مطلقة، تكون فيها الدولة محايدة إلى حدّ كبير إزاء حركة السوق، أم تكون دولة تدخّلية لمعالجة الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية الناشئة من السياسات الاقتصادية الليبرالية؟ فما هي الرأسمالية إجمالاً؟ وما هي المراحل التي مرّت بها؟ ولماذا ظهرت الرأسمالية أولاً في بريطانيا؟ وما هي انتقادات منظّر الاشتراكية في العالم كارل ماركس Karl Marx (-1883م) للرأسمالية؟ وما هو رأي الإسلام في الرأسمالية؟

أولاً: الرأسمالية ومراحلها

الرأسمالية هي استثمار المال لجني الأرباح. والدافع وراء كل الأنشطة الاقتصادية التي تحصل في نطاق المجتمع الرأسمالي، هو السعي إلى تحقيق ربح من رأس المال المستثمر في تلك الأنشطة. إن رأس المال، هو مال يُستثمر لجلب مزيد من المال. ويُستخدم مصطلح رأس المال غالباً للإشارة إلى نقود متاحة لاستثمارها، أو بطريقة عملية، أيّ أصول يمكن تحويلها إلى نقود لاستثمارها. وهكذا يمكن اعتبار منزل أي امرئ أنه رأسماله، وبإمكانه تحويله إلى نقود، إما ببيعه أو الاقتراض بضمانه. ومن الممكن تحويل الممتلكات العقارية إلى نقود، إذا كانت ملكيتها ثابتة وموثقة، ويمكن تقدير قيمتها، ونقل ملكيتها، وإيجاد سوق لها (انظر جيمس فولتشر، **مقدمة قصيرة عن الرأسمالية**، القاهرة، دار الشروق، 2011م، ص25-26).

وعلى الرغم من أن تطوّر الرأسمالية كنظام يعود فقط إلى القرن السادس عشر، إلا أن سوابق المؤسسات الرأسمالية كانت موجودة في العالم القديم. وثمة جيوب مزدهرة للرأسمالية خلال العصور الوسطى الأوروبية المتأخرة (بين 1250 و1500م). أما تطوّر الرأسمالية بحدّ ذاتها، فجاء بتأثير من نمو صناعة القماش الإنكليزية خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. وسِمة هذا التطوّر الذي ميّز الرأسمالية عن النظم الاقتصادية السابقة، استخدام رأس المال المتراكم لتوسيع القدرة الإنتاجية بدلاً من الاستثمار في المشاريع غير المنتجة اقتصادياً، مثل بناء الأهرامات والكاتدرائيات الضخمة، وغيرها من المعالم.

(capitalism, Britannica).

لقد مرّت البشرية بثلاث ثورات في قوى الإنتاج، وهي التي مهّدت أخيراً لظهور الرأسمالية، بمراحلها المتعاقبة. هناك أولاً ثورة العصر الحجري الجديد -4500 (9000 ق.م) مع ظهور المحاصيل وتربية الماشية ونشأة الحِرَف والتجارة، كما ظهرت الأدوات المتخصّصة كأدوات للعمل. وأدّت هذه الثورة إلى الانتقال من الوضع المشاعي والمشترك للمجتمعات إلى المجتمع الطبقي الذي هو العلامة المميزة للنظام الإقطاعي في أوروبا خلال القرون الوسطى، لا سيما بين القرنين الحادي عشر والسابع عشر. ويتكوّن النظام الإقطاعي من طبقات اجتماعية يسودها الملك، ثم الأسياد ملّاك الأراضي أو أصحاب الامتيازات، ويأتي في أسفل المجتمع الفلاحون التابعون للأسياد بدرجات مختلفة، إذ يدفعون لهم الضرائب، ويخضعون لإمرتهم. وإلى جانب هؤلاء، تجار وحِرَفيون.

لكن نشأت **الرأسمالية التجارية** من رحم النظام الإقطاعي، وراحت تُخلخله تدريجياً، وتبدّل فيه موازين القوى الاجتماعية. ففي البدء نشأت الرأسمالية التجارية، وذلك بفضل عوامل عدة، أبرزها تراكم الرساميل في الدول الأوروبية جرّاء التوسع في الإنتاج السلعي من جهة، والحصول على أسواق كبيرة لجلب المعادن الثمينة من الذهب والفضة، والمواد الأولية اللازمة للصناعات الناشئة، من المستعمرات وراء البحار، وبيع المنتجات الصناعية الأوروبية، في الأسواق الجديدة، من جهة ثانية. وحدث هذا في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، عقب اكتشاف الإسبان للقارة الأميركية عام 1492م الموافق 898هـ، بعد تمويلهم لرحلات الإيطالي كريستوف كولومبس Christopher Columbus (-1506م) من أجل الوصول إلى الهند بطريق مختلف، فاكتشف ما سُمّي أميركا، ووصول البرتغالي فاسكو دي غاما Vasco da Gama (-1524م) إلى الهند عام 1498م، وبدء النفوذ البرتغالي في المناطق الساحلية فيها. ولحق بهم، الهولنديون والفرنسيون والإنكليز. وخضعت الهند في نهاية المطاف للإنكليز، أولاً على نحوٍ تدريجي من خلال شركة الهند الشرقية التي تأسست عام 1600م، ثم عبر الغزو المباشر عام

1858م. كما أن رحلات البرتغالي فرناندو ماجلان Fernão de Magalhães، حول الأرض، ووصوله إلى المحيط الهادئ من المحيط الأطلسي خلال الأعوام ما بين 1519 و1522م، غيّرت طرق التجارة العالمية إذ تجاوزت أرض الإسلام التي كانت الممرّ الإلزامي للتجارة بين أوروبا وآسيا.

والثورة الثانية هي الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، من حيث الانطلاق بالإنتاج الآلي بعد التطوير التدريجي للحِرَف وظهور الصناعة اليدوية. ثم القفز من الصناعة اليدوية إلى الصناعة وفقاً لخطوط الإنتاج المتتالية. وأدت هذه الثورة الثانية إلى ظهور المجتمع الرأسمالي وتطويره، وإلى نشأة ما سمي بـ **الرأسمالية الصناعية**. وقوام هذا المجتمع الطبقة الوسطى، التي عُرفت بالأدبيات الماركسية على نطاق واسع بالطبقة البرجوازية Bourgeoisie. وأُطلق المصطلح أولاً (bourgeois) في فرنسا في القرون الوسطى، وكانت تعني سكان المدن ذات الأبراج. واكتست الكلمة أهمية زائدة في القرن الثامن عشر، عندما بدأ سكان المدن، من الطبقة الوسطى المؤلفة من الرجال الأحرار الحِرَفيين والصناعيين، يسعون إلى مزيد من النفوذ السياسي، بما يوازي نفوذهم الاقتصادي الصاعد. واستعمل الماركسيون هذا المفهوم بكثافة، وجعلوا له أبعاداً أيديولوجية، من ضمن تحليلهم لصراع الطبقات في المجتمع الرأسمالي، معتبرين أن الثورات التي اندلعت في أوروبا، (الثورة الفرنسية عام 1798م، والثورات في أوروبا بين عامي 1848 و1849م، وثورة روسيا بين عامي 1905 و1907م، وثورة شباط في روسيا عام 1917م، قبل اندلاع الثورة الشيوعية البلشفية في شهر تشرين الأول من العام نفسه، هي ثورات برجوازية).

أما الثورة الثالثة التي تمرّ بها البشرية فهي الثورة العلمية والتكنولوجية. وأدت هذه الثورة إلى تكوين نظام شامل سمته الأساسية أن التقدّم العلمي أسرع من التطوّر التكنولوجي أي التطبيقي، والتقدّم التكنولوجي أسرع من الإنتاج نفسه. وبذا، غدا العلم نفسه قوة إنتاجية مباشرة. وهنا ظهرت **الرأسمالية المالية،** (حيث تحوّل رأس المال المالي من عملات وأسهم شركات وسندات دَيْن إلى سلعة بحدّ ذاتها، وتخضع للمضاربة في الأسواق)، وهي الآن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولا يعني ذلك أن الرأسمالية تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يعني أن الرأسمالية المعاصرة تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطوير قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا، فيما صار يُعرف باسم الثورة العلمية والتكنولوجية التي وضعتها في خدمة مشروعاتها في التجارة والصناعة والمال

(انظر فؤاد مرسي، **الرأسمالية تجدّد نفسها،** الكويت، عالم المعرفة، العدد 147، مارس، 1990، ص15-16).

ثانياً: لماذا ظهرت الرأسمالية في بريطانيا؟

ظهرت الرأسمالية في بريطانيا، فما الذي انفردت به عن غيرها؟ لقد أصبحت بريطانيا في القرن التاسع عشر، أول مجتمع صناعي في العالم، غير أن انطلاق الرأسمالية التجارية فيها في القرن السابق، هو الذي جعل الثورة الصناعية ممكنة فيها. وكان لانتشار علاقات السوق، واتساع النمو الاستهلاكي، قوة دافعة، هو قوة الطلب التي جعلت الاستثمار في الإنتاج الصناعي مما يستحقّ المضي فيه. أما الحاجة إلى كسب المال لإنفاقه في شراء البضائع، فهو ما كان يدفع الناس إلى البحث عن العمل في المصانع، على الرغم من أن العمل فيها مملّ ورتيب، والمصانع في حال بائسة. وبسيطرة أصحاب العمل على العمال، زاد الإنتاج، وزاد أكثر مع إدخال آلات جديدة، وتنظيم العمل بطرق مبتكرة.

وبدأ الصراع بين أرباب العمل والعمال في القرن الثامن عشر، مع ارتفاع نسبة العمالة المأجورة، وظهور أولى بوادر التقسيم الطبقي. وتأسست جمعيات العمالة المؤقتة بشكل قوي في بريطانيا في القرن السادس عشر، ويمكن تتبع جذورها حتى القرن الرابع عشر. نظّم العمال أنفسهم في بعض المراحل، في "جماعات" أو ما يشبه النقابات، وهو شكل بدائي من الاتحادات التجارية التي تطوّرت فيما بعد. وهذه التنظيمات كانت الوسيلة المتاحة والوحيدة لحماية مصالحهم في مواجهة الرأسماليين أصحاب العمل في سعيهم الدائم لتشغيلهم بأدنى الأجور، أو تشغيل الأقل خبرة بأجور متدنية (انظر جيمس فولتشر، **مقدمة قصيرة عن الرأسمالية**، ص34، 38).

وطُبقت الوسائل الرأسمالية فكراً ومنهجاً في بريطانيا القرن الثامن عشر، مثل تقسيم العمل، والمنافسة، وحرية التعامل في السوق، والإنتاج الصناعي بهدف تحقيق ربح (المرجع نفسه، ص35).

فلماذا ظهور هذا النمط في بريطانيا في القرن الثامن عشر؟ أحد التفسيرات المحتملة هو ظهور الرأسمالية التجارية التي سبقت الرأسمالية الصناعية. فالرأسمالية التجارية على شاكلة شركة الهند الشرقية، البريطانية المنشأ، كانت نمت نمواً كبيراً في القرن السابع عشر. وبمجرّد تراكم رؤوس الأموال الهائلة من خلال تجارة هذه الشركة، ومن خلال مشروعات أخرى، أصبح بالإمكان استعمال فوائض الأرباح في الإنتاج الصناعي، كما أن نمو التجارة العالمية فتح أسواقاً تستوعب السلع التي ينتجها التصنيع الرأسمالي. وفي القرن التاسع عشر، أصبحت صناعات قطن لانكشاير Lancashire شمال غرب إنكلترا، تعتمد بشكل رئيسي على أسواق الهند لبيع إنتاجها. لكن الطلب المحلي على الإنتاج الصناعي كان أكبر من الطلب في أسواق ما وراء البحار، وهو ما أدّى إلى نمو الإنتاج الصناعي الرأسمالي في

بريطانيا في القرن الثامن عشر، وهو اتجاه بدأ في القرن السادس عشر (انظر المرجع نفسه، ص35-36).

وكان الإنتاج الحرفي يدار برؤوس أموال صغيرة، وبرز خاصة في صناعة الملابس، وفق نظام الإقراض بفائدة. التجار يستعملون أموالهم في شراء الصوف الخام، ويرسلونه إلى المغازل، ثم إلى المناسج، ثم يسلمونه إلى التفصيل النهائي، ويبيعونه كملابس جاهزة. وكانت هذه من الخطوات المهمة على طريق ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي. ولم يكن في ذلك الحين، إنتاجاً رأسمالياً تماماً. فصاحب رأس المال كان يمتلك في بداية العمل المواد الخام إلا أنه لم يكن يمتلك كل أدوات الإنتاج ووسائله.

فكان النسّاجون على سبيل المثال يعملون في منازلهم في نسج ما يتفقون على نسجه بأنوالهم المنزلية. وكان الصوف المراد نسجه يوزع على وحدات نسج صغيرة منتشرة في بيوت كثيرة، ولم يكن بمقدور التاجر صاحب الصوف التحكّم مباشرة بالعمال المنتشرين في بيوت كثيرة، والذين يعملون بأنوال لا يمتلكها. ومع مرور الزمن وزيادة الطلب، صار النساجون يستأجرون من الرأسمالي صاحب الأنوال، أو يستأجرون أماكن العمل التي تضم الأنوال. وازدادت سيطرة صاحب العمل، وتلاشى نظام هيمنة التاجر الصانع، مع بداية ظهور المصانع (المرجع نفسه، ص38-39).

ثالثاً: المسار المتعرّج للرأسمالية

ابتداء من القرن الثامن عشر في إنكلترا، تحوّل ثقل التنمية الرأسمالية من التجارة إلى الصناعة. وقد استثمر تراكم رأس المال المطرد في القرون السابقة في التطبيق العملي للمعرفة التقنية خلال الثورة الصناعية. وقد درس طبيعة أيديولوجية الرأسمالية، الاقتصادي والفيلسوف الاسكتلندي آدم سميث Adam Smith (-1790م) في كتابه **بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها** *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* الصادر عام 1776م، حيث أوصى بترك القرارات الاقتصادية للتداول الحرّ لقوى السوق، ذاتية التنظيم. بعد أن اجتاحت الثورة الفرنسية والحروب النابليونية بقايا الإقطاع، وُضعت سياسات سميث موضع التنفيذ بشكل متزايد. وشملت سياسات الليبرالية السياسية في القرن التاسع عشر التجارة الحرّة، والعملة الثابتة (وفق معيار محدّد من الذهب)، وميزانيات الدول المتوازنة أي من دون عجز، والحدّ الأدنى من إجراءات تخفيف الفقر. كما أدّى نمو الرأسمالية الصناعية وتطوّر نظام المصانع في القرن التاسع عشر إلى نشوء طبقة جديدة وواسعة من العمال الصناعيين الذين ألهمت ظروفهم

البائسة عموماً الفلسفة الثورية لكارل ماركس. ومع ذلك، فقد ثبت أن تنبّؤ ماركس بالإطاحة الحتمية بالرأسمالية في حرب طبقية بقيادة البروليتاريا كان قصير النظر.

(capitalism, Britannica).

كان للثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، آثار اجتماعية كبيرة، وتجاوز مستوى عرض البضائع مستوى الطلب عليها، ما أدّى إلى كساد كبير هزّ معظم أوروبا وأميركا عام 1873م. وتسبّب كساد آخر في صيف 1893م بإفقار آلاف المزارعين، وإغلاق البنوك، وبطالة أكث من ربع القوة العاملة غير الماهرة في المدن. وراح عدد من الاشتراكيين في أوروبا وأميركا يبشرون بحتمية انهيار الرأسمالية (انظر روبرت ب. رايش، **الرأسمالية الطاغية، التحوّلات في نظام الأعمال والديمقراطية والحياة اليومية**، ترجمة علا أحمد إصلاح، القاهرة، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ص28).

وكانت الحرب العالمية الأولى نقطة تحوّل في تطوّر الرأسمالية. وبعد الحرب، تقلصت الأسواق الدولية، وتُخلّي عن معيار الذهب باتجاه تسعير العملات الوطنية من خلال تدخّل المصارف المركزية، وانتقلت السيطرة المصرفية من أوروبا إلى الولايات المتحدة، وتضاعفت الحواجز التجارية فيما بين الدول. أدّى الكساد الكبير Great Depression في ثلاثينيات القرن العشرين إلى إنهاء سياسة عدم التدخّل من جانب الدولة في الشؤون الاقتصادية في معظم البلدان. وبثّ لمدة من الزمن تعاطفاً مع الاشتراكية بين الكثير من المثقفين والكتّاب والفنّانين، وخاصة في أوروبا الغربية، وبين العمال والمهنيين من الطبقة المتوسطة.

وفي العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، كان أداء اقتصادات البلدان الرأسمالية الكبرى، التي اعتمدت جميعها نسخة ما من دولة الرفاهية، جيداً، مما أعاد بعض الثقة في النظام الرأسمالي الذي افتقدها في ثلاثينيات القرن العشرين.

(capitalism, Britannica).

وبين عامي 1945 و1975 تقريباً، توصّلت أميركا إلى صيغة توفيقية بين الرأسمالية والديمقراطية، جمعت بين نظام اقتصادي منتج بشكل هائل من ناحية، ونظام سياسي سريع الاستجابة، ويتمتع بالإعجاب والاستحسان على نطاق واسع. لقد حقّقت الرأسمالية في تلك الحقبة، أعلى قدر من المساواة في الدخل، ونسبة أكبر من الوظائف ذات الرواتب المُجزية، وأمناً اقتصادياً أعظم من أي وقت مضى. وإن هذا التجاح المتفرّد، وذلك النموذج الواعد القوى، أدّيا إلى بسط السيطرة المعنوية للنظام الأميركي في أنحاء العالم. وعلى النقيض من الشيوعية السوفياتية، أصبحت أميركا مضرب الأمثال في كلّ من الحرية السياسية والوفرة التي تمتع بها ساكنو

الضواحي من أبناء الطبقة المتوسطة (انظر روبرت ب. رايش، **الرأسمالية الطاغية**، ص21).

بيد أنه ابتداء من السبعينيات، أحيت الشكوك بقدرة النظام الرأسمالي على الصمود في المجى الطويل، تلك الزيادات السريعة في التفاوت الاقتصادي، سواء على الصعيد الدولي أو داخل كل بلد. فبعد الأزمة المالية والركود الكبير Great Recession الذي رافقها بين عامي 2007 و2009م، تجدّد الاهتمام بالاشتراكية بين كثير من الناس في الولايات المتحدة، وخاصة في أوساط جيل الألفية (الأشخاص الذين ولدوا في الثمانينيات أو التسعينيات)، وهي مجموعة تضرّرت بشكل خاص من الركود.

وقد أظهرت استطلاعات الرأي التي أجريت خلال الفترة بين 2008 و2010، أن أغلبية بسيطة من جيل الألفية كانت لها نظرة إيجابية إلى الاشتراكية، وأن التأييد للاشتراكية قد ازداد في كل فئة عمرية باستثناء أولئك الذين تبلغ أعمارهم 65 عاماً أو أكثر، إلا أن السياسات التي تفضلها هذه الجماعات لم تختلف كثيراً في نطاقها وهدفها عن برامج الصفقة الجديدة New Deal للرعاية الاجتماعية والتي أطلقها الرئيس فرانكلين رزوفلت Franklin D. Roosevelt (-1945م) بين عامي 1933 و1939، لمعالجة الآثار الاجتماعية السيئة للرأسمالية.

رابعاً: انتقادات كارل ماركس للرأسمالية

قد يكون الفيلسوف الألماني كارل ماركس أفضل من شخّص عيوب الرأسمالية فكراً ونظاماً، تمهيداً لطرح الفكرة المناقضة والتي عُرفت بالاشتراكية أو الشيوعية، فكان كتابه المرجعي **رأس المال** *Das Kapital*، وهو آخر كتبه الاقتصادية وأهمها، إذ تراكمت فيه كل تحليلاته السابقة. طُبع المجلد الأول عام 1867م، وتوفي قبل أن يراجع الجزئيين التاليين من أجل طباعتهما، فتولى زميله فريدريك أنجلز Friedrich Engels (-1895م) مراجعتهما وطُبع المجلد الثاني عام 1885م، والثالث عام 1894م. لقد نشر ماركس مجلده الأول بعد نصف قرن من نشر الاقتصادي البريطاني الليبرالي ديفيد ريكاردو David Ricardo (-1823م)، كتابه الذي هو بعنوان **مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب** Principles of Political Economy and Taxation. ريكاردو الذي كان أبرز رموز المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد، تناول مشكلة ندرة الأراضي الزراعية وتزايد السكان واتجاه أجور العمال إلى الانخفاض لتكون عند حدّ الأجر الطبيعي الذي يوفر أساسيات العيش فقط. وعندما كتب ماركس رأس المال، كانت الحقيقة الأكثر ظهوراً، هو بؤس عمال المصانع (البروليتاريا)، على الرغم من نمو الاقتصاد،

وربما بسبب هذا النمو جزئياً. وكذلك بسبب نزوح الريف إلى المدن بشكل واسع مع تزايد الإنتاج الزراعي وتزايد السكان، واحتشاد العمال في الأحياء الفقيرة في المدن. كان يوم العمل طويلاً، وكانت الأجور منخفضة جداً (انظر توماس بيكيتي، **رأس المال في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة وائل جمال وسلمى حسين، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2016، ص13).

أما أبرز المفاهيم الرأسمالية التي يجري استغلال العمال في ظلالها، وفكّكها ماركس في كتاباته فهي كما يلي:

- **قوة العمل سلعة** في النظام الرأسمالي، وهي تُباع وتُشرى، وتتحدّد قيمتها شأن جميع السلع الأخرى بوقت العمل الضروري لإنتاجها. وإذا كان إنتاج وسائل العيش الوسطية اليومية للعامل يستغرق 6 ساعات، فينبغي أن يعمل 6 ساعات كل يوم بمعدل وسطي لإنتاج قوة عمله اليدوية أو لإعادة إنتاج القيمة التي تقاضاها لقاء بيع قوة العمل هذه (انظر كارل ماركس، **رأس المال نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة فالح عبد الجبار، ج1، ص294).

هذه الساعات الست هي الجزء من اليوم الذي يجب على العامل بالضرورة أن يعمل خلاله بغية الحفاظ على وجوده. غير أن هذا العمل الضروري لحياة العامل، لا يمكن له في نمط الإنتاج الرأسمالي أن يشكّل إلا جزءاً من يوم العمل. ولقد اشترى الرأسمالي قوة العمل حسب قيمتها اليومية. ومن حقه استخدام قيمتها الاستعمالية خلال يوم عمل واحد. وقد اكتسب بذلك حق إلزام العامل في العمل لحسابه على امتداد يوم واحد. إن الرأسمالي هو رأس مال في جلد شخص. روحه وروح رأس المال شيء واحد. وليس لرأس المال سوى حافز واحد في الوجود، هو النزوع إلى إنماء القيمة، واختلاق فائض القيمة، وجعل جزئه الثابت، أي وسائل الإنتاج، يمتص أكبر قدر ممكن من العمل الفائض. إن رأس المال هو عمل ميت، وهو كمصّاص الدماء، لا يعيش إلا على امتصاص العمل الحي، ويزداد حيوية كلما ارتشف المزيد. وإن رأس المال لم يخترع العمل الفائض. وحينما يحتكر جزء من المجتمع ملكية وسائل الإنتاج، فإن على العامل، حراً كان أو غير حر، أن يضيف إلى وقت العمل الضروري لإعالته، وقت عمل إضافي بغية إنتاج وسائل عيش لمالك وسائل الإنتاج (انظر المصدر نفسه، ص295-299).
إن تمديد يوم العمل إلى ما وراء حدود النهار الطبيعي، ودمجه بالليل لا يعمل كمخفّف للآلام. فهو لا يروي إلا قليلاً من ظمأ الغول الرأسمالي إلى دم العمل الحي. وعلى هذا، فالاستحواذ على العمل 24 ساعة في اليوم، نزوع ماثل في صلب الإنتاج الرأسمالي. ولكن بما أنه يستحيل جسدياً امتصاص قوة العمل الواحدة منها باستمرار ليلاً ونهاراً، فإن تذليل هذه العقبة الطبيعية يقتضي مناوبة العمال

الذين تستهلك قواهم نهاراً، والذين تستهلك قواهم ليلاً. ويمكن تحقيق هذا التناوب بطرق شتى، كأن يقوم قسم من العمال بالخدمة نهاراً خلال الأسبوع، وبالخدمة ليلاً خلال الأسبوع الذي يليه. ونظام المناوبة هذا، كان سائداً في عنفوان شباب صناعة القطن الإنكليزية وغيرها (انظر المصدر نفسه، ص328).

فمؤسسة جون براون وشركاه للحديد والفولاذ على سبيل المثال، كانت تستخدم 3 آلاف عامل بين رجل وولد، ويجري جانب من عملها، أي أثقل أعمال الحديد والفولاذ، في مناوبات نهارية وليلية. وكانوا يستخدمون صبياً واحداً أو صبيين مقابل كل عشرين أو أربعين رجلاً، في أعمال الفولاذ الشاقة. وتستخدم المؤسسة 500 صبي دون سنّ الثامنة عشرة، ثلثهم أي 170 صبياً دون الثالثة عشرة (انظر المصدر نفسه، ص334).

- **تقسيم العمل في المصنع اليدوي** (المانيفاكتورة manufactures)، صار شكلاً مميزاً في الإنتاج الرأسمالي، في المرحلة الممتدة تقريباً من أواسط القرن السادس عشر إلى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، عندما سادت الآلة في المصانع، وانطلقت الثورة الصناعية. ونشأ تقسيم العمل في المانيفاكتورة بطريقتين:

في الحالة الأولى: يحتشد عمال حرف مستقلة متنوّعة في ورش عمل واحدة بإمرة رأسمالي واحد بحيث يمرّ المنتوج من خلال أياديهم من صاحب حرفة إلى آخر، بشكل متعاقب حتى يكتمل. مثلاً، كانت العربة في البداية، منتوجاً كلياً لعدد كبير من الحرفيين المستقلين، من صانع العجلات، والسرّاج، والخيّاط، وصانع الأقفال، والنحّاس، والخرّاط، والمقصّب، والزجّاج، والملمّع، والدهّان، والمذهّب، إلخ. وكان المصنع اليدوي يحشد جميع هؤلاء الحرفيين المختلفين في مبنى واحد، بحيث يعملون في وقت واحد من يد إلى يد. أي كان المكان يجمعهم، لكن كل حرفي يؤدّي دوره كاملاً في عملية صنع المنتوج. إلا أنه سرعان ما طرأ تغيير جوهري مع الوقت، فحين ينهمك كل حرفي منهم في صنع العربات لا غير، فإنه يفقد رويداً رويداً العادة والقدرة على أداء حرفته القديمة بكل تشعباتها، أي يصبح متفرّغاً لمنتوج واحد. ومن جهة أخرى، يكتسب نشاطه الأحادي أنسب شكل لهذا المجال الضيق.

أما الطريقة المعاكسة، فهي أن كثيراً من الحرفيين الذين ينفذون عملاً واحداً بعينه أو عملاً من النوع نفسه، كان يستخدمهم الرأسمالي نفسه في آن واحد في ورشة عمل واحدة. وكل حرفي يصنع السلعة بأكملها بمعاونة متدرّب أو اثنين، أي أنه يؤدّي على التعاقب شتى العمليات الضرورية لإنجازها. وعليه، فهو

يواصل العمل بأسلوب حرفته القديمة. ولكن الظروف الخارجية سرعان ما تؤدّي إلى حصول تغيّر نتيجة تركيز العمال في المكان الواحد نفسه مع تزامن أعمالهم. فمثلاً، قد يتطّلب تسليم كمية كبيرة من السلع المنجزة في أجل معيّن، عندئذ يُقسم العمل، وبدلاً من أن يؤدّي كل حرفي معيّن مختلف العمليات على التوالي، تُفصل هذه العمليات، وتُعزل، ويُرصف بعضها إلى جانب بعضها الآخر، في المكان نفسه، وتُسند كل عملية إلى حرفي مفرد، وتجري سائر العمليات في آن واحد، على يد العمال المتعاونين. ويتكرّر هذا التقسيم العرضي، فتظهر أفضلياته، ويتحجّر شيئاً فشيئاً في تقسيم عمل منهجي. وتتحوّل السلعة من منتوج فردي لحرفي مستقل ينفذ عمليات كثيرة إلى منتوج اجتماعي لحرفيين موحّدين لا ينفذ أياً منهم على الدوام سوى عملية جزئية واحدة (انظر المصدر نفسه، ص429-431).

- **فائض القيمة**، بالنظر إلى ما سبق لماركس إيراده من مفاهيم هي أدوات لتحليل عملية تراكم الرأسمال بيد الطبقة البرجوازية، فإن ما ينتج عن استغلال العمال بأجور لا تغطّي سوى المقدار الضروري للعيش، بحيث يكون قادراً على أداء العمل المطلوب منه، بدوام نهاري أو ليلي يفيض عن كمية العمل الضروري بالنسبة للعامل، إنما هو فائض القيمة الذي يستولي عليه أرباب العمل لزيادة ثرواتهم. ويقول ماركس في هذا المجال: إن من يملك النقود والسلع لا يكون رأسمالياً على نحوٍ تلقائي. بل إن هذا المال لا يتحوّل إلى رأس مال، إلا بشروط معيّنة. وبالمثل، فإن مالكي الأموال، لا يتحوّلون تلقائياً إلى رأسماليين. فالعملة مثلاً، تنطوي على قيمة تبادلية، أي تُستعمل في الأساس في عملية التبادل التجاري. لكن ينبغي للقيمة التبادلية أن تخدم في تخليق قيمة تبادلية أكبر. والنقود هي نقطة انطلاق لعملية الإنتاج المباشرة. وهكذا، فإن الوظيفة الفعلية المميزة لرأس المال، هي إنتاج فائض القيمة، الذي لا يزيد عن إنتاج العمل الفائض، أي الاستيلاء على عمل غير مدفوع الأجر في مجرى عملية الإنتاج الفعلية (انظر المصدر نفسه، ص1061، 1064).

خامساً: آراء إسلامية في الرأسمالية

إن الإسلام يقرّ مبدأ الملكية الفردية، ويخالف في ذلك النظرية الشيوعية. ولكن أي ملكية فردية؟ إنها الملكية التي تنشأ من أصل صحيح للتملّك، بوسائل صحيحة يعترف بها الإسلام. وهو يعتبر أن العمل هو السبب الوحيد للملكية والكسب. العمل بكل أنواعه. عمل الجسم وعمل الفكر. وعلى هذا الأساس، يحرّم الإسلام الربا، لأن الزيادة التي ترد مع المال المقتَرض لم تنتج من عمل، إنما نتجت

عن رأس مال. ورأس المال في ذاته ليس سبباً من أسباب الكسب الصحيحة. ولا جزاء عليه أو مكافأة، لأن الجزاء لا يترتب إلا على العمل البشري وحده (انظر سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، القاهرة، دار الشروق، ط13، ص40).

ومن طبيعة الملكية الفردية بالوسائل المشروعة، أن يمنع التضخم الفاحش في الثروات. فالمال الذي ينشأ من الجهد الذاتي بالعمل، والذي لا يربح ربحاً فاحشاً، ولا يتضاعف بالربا أو بالغش، ولا يقوم على الاحتكار أو الابتزاز، لا يصل بطبيعته إلى الحدّ الذي يؤذي المجتمع، ويصنع فوارق طبقية (المرجع نفسه، ص41).

وإذا كان العمل هو وسيلة التملك، ووسيلة تنمية الثروة باعتبار الإسلام ونظره، فهو إذن قيمة أساسية من القيم الاجتماعية والاقصادية. أما ساعات العمل، فهي محدودة بالمبدأ الإسلامي العام الذي يحرّم الضرر، وفقاً للحديث النبوي: "لا ضرر ولا ضرار" (رواه ابن ماجه والدارقطني في **سننهما** والإمام مالك في **الموطأ)**. فكل ما يؤدّي إلى إرهاق صحة العامل وحرمانه من حق الراحة أو حق الاطمئنان النفسي على حاضره ومستقبله، هو نظام محرّم بحسب سيد قطب (-1966م)، لا يقرّه الإسلام في العمل ولا يرضاه. أما نظام العمل فهو متجدّد، وظروفه في تغيّر دائم. لهذا، وضع الإسلام المبادئ العامة المشروعة، ولم يحدّد قوانين ثابتة.

أما الاحتكار، فكثيراً ما يؤدّي إلى تحكّم صاحب العمل بالعمال، فوق تحكّمه في السوق والاستهلاك، لأن العمال الذين يعملون في صناعة أو حرفة محتكرة لفرد أو شركة، يعانون نظاماً أشبه ما يكون بنظام الإقطاع. فالإقطاع احتكار للأرض، وهنا احتكار للصنف (انظر المرجع نفسه، ص45-46).

ويقول الشيخ محمد الغزالي (-1996م): إن قاعدة منع الضرر، تعطي الدولة الحق في مصادرة أي تصرّف يضر كتلة الشعب، ويمسّ سلامة المجتمع، لا عن طريق تحريم المباح وحسب، بل عن طريق التصرّف من خلال تأويل بعض النصوص الواردة. فقانون تسعير بعض السلع بعد عام 1952 بمصر، منافٍ في تشريعه لما جاء في السنة، وهو ما رواه أنس رضي الله عنه أن "الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعّر لنا. فقال: "إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال" (رواه أبو داود والترمذي، وابن ماجه، في **السنن**، وأحمد في **مسنده)**. وذلك لأن الأضرار فادحة من ترك الأسعار حرة، وإطلاق الملكية أو تقييدها، لا يزيد في شأنه، إن لم يقلّ، عن إطلاق الأسعار أو تقييدها. وهذا تطبيق لقاعدة رفع الحرج. أما حدود تقييد الملكية فمتروكة لميزان المصلحة العامة (انظر محمد الغزالي، **الإسلام المفترى**

عليه من الشيوعيين والرأسماليين، مدينة السادس من أكتوبر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1999، ص111-112).

مفهوم الاشتراكية

الاشتراكية، هي فلسفة اجتماعية واقتصادية تدعو إلى الملكية العامة بدلاً من الملكية الفردية، كما تدعو إلى السيطرة المجتمعية على الممتلكات عبر الدولة، وعلى الموارد الطبيعية. ووفقاً للرأي الاشتراكي، لا يعيش الأفراد أو يعملون في عزلة، بل يعيشون بالتعاون فيما بينهم. وعلاوة على ذلك، كل ما ينتجه الناس هو في بعض الأحيان نتاج اجتماعي، وكلّ من يسهم في إنتاج سلعة ما يحقّ له الحصول على حصة فيها. ولذلك، ينبغي للمجتمع ككل أن يمتلك أو في الأقل أن يتحكّم في الممتلكات من أجل منفعة جميع أعضائه. هذا ما يضع الاشتراكية في مقابل الرأسمالية، التي تقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وعلى السماح للخيارات الفردية في السوق الحرّة مع تحديد كيفية توزيع السلع والخدمات. فما هي جذور الاشتراكية وما اتجاهاتها؟ وما هي أدوات التحليل الاشتراكي؟ وما دور لينين في النظرية الثورية الماركسية؟ وما هي الانتقادات الموجّهة إلى الماركسية اللينينية من منظور إسلامي؟

أولاً: أصول الاشتراكية واتجاهاتها

يُرجع باحثون أصول الاشتراكية فكرياً إلى أفلاطون، ويُرجعها بعضهم إلى المسيحية. ويرى كثير منهم أنها تعود إلى الحركات الراديكالية في الحرب الأهلية الإنكليزية في القرن السابع عشر. أما الاشتراكية الحديثة، مع تطوّراتها ومجمل أفكارها وحركاتها، فتعود إلى القرن التاسع عشر في أوروبا، مع طروء التغيرات السريعة اقتصادياً واجتماعياً، إبان الثورة الصناعية، بتوسع المدن ونمو التصنيع، وتقويض الاقتصاد الريفي ومعه نظام العادات والقيم. استُعملت كلمة "اشتراكي" "socialist"، لأول مرة في **مجلة لندن التعاونية** *London Co-operative Magazine*، عام 1827م، والتي اعتبرت أن القضية الكبرى هي في معرفة ما هو أفضل، هل هو حيازة الأفراد للرأسمال، أم أن تكون ملكية الرأسمال مشتركة أو عامة؟

(See: Michael Newman, *Socialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.6-7).

ويقول الاشتراكيون: إن الرأسمالية تؤدّي بالضرورة إلى تركّز ظالم واستغلالي للثروة والسلطة في أيدي القلة النسبية في المجتمع، والتي تخرج منتصرة من المنافسة في السوق الحرّة - أي الأشخاص الذين يستعملون ثرواتهم، وقوتهم بعد

ذلك، لتعزيز هيمنتهم على المجتمع. ولأن هؤلاء الناس أغنياء، فربما يكون بمقدورهم أن يختاروا مكان السكن، وكيف يعيشون. وخياراتهم هذه تحدّ بدورها خيارات الفقراء. ونتيجة لهذا، فإن مصطلحات مثل الحرية الفردية، وتكافؤ الفرص، قد تكون ذات مغزى بالنسبة للرأسماليين، ولكنها لا يمكن إلا أن تكون جوفاء بالنسبة للعمال، الذين يتعيّن عليهم أن يعتمدوا على عطاءات الرأسماليين إذا كان لهم أن يبقوا على قيد الحياة. وكما يرى الاشتراكيون، فإن الحرية الحقيقية والمساواة الحقيقية تتطلّبان السيطرة الاجتماعية على الموارد التي توفّر الأساس للازدهار في أيّ مجتمع. وقد أوضح كارل ماركس وفريدريك أنجلز (-1895م) هذه النقطة في **بيان الحزب الشيوعي** Manifest der Kommunistischen Partei (1848م)، الذي أصبح برنامج الاشتراكية الأوروبية والأحزاب الشيوعية لاحقاً.

ومع ذلك، فإن هذا الاقتناع الأساسي يترك مجالاً للاختلاف بين الاشتراكيين فيما بينهم بما يتعلّق بنقاط رئيسية. تتعلّق الأولى بحجم أو نوع الممتلكات التي ينبغي أن يحوزها المجتمع أو يسيطر عليها. فقد اعتقد بعض الاشتراكيين أن كل شيء تقريباً باستثناء الأشياء الشخصية مثل الملابس، ينبغي أن يكون ملكاً عاماً؛ وهذا صحيح، على سبيل المثال، في المجتمع الذي تصوّره الإنكليزي السير توماس مور Sir Thomas More في كتابه *Utopia* **يوتوبيا،** أو **المدينة الفاضلة** عام 1516م. بيد أن الاشتراكيين الآخرين كانوا على استعداد لقبول الملكية الخاصة للمزارع والمحالّ التجارية وغيرها من الشركات الصغيرة أو المتوسطة الحجم، أو حتى الترحيب بهذه الملكية.

أما نقطة الخلاف الثانية، فترتبط بالطريقة التي يمارس بها المجتمع سيطرته على الممتلكات والموارد الأخرى. في هذه الحالة، ثمة تقسيم فضفاض للاشتراكيين بين المركزيين واللامركزيين. ففي الجانب المركزي، هناك الاشتراكيون الذين يريدون استثمار السيطرة العامة على الممتلكات في بعض السلطة المركزية، مثل الدولة، أو الدولة تحت إشراف حزب سياسي، كما كان الحال في الاتحاد السوفياتي. ويعتقد من هم في معسكر اللامركزية أن القرارات المتعلّقة باستخدام الممتلكات والموارد العامة ينبغي أن تتخذ على المستوى المحلي، أو أدنى مستوى ممكن، من قبل الأشخاص الذين سيتأثرون بشكل مباشر بهذه القرارات. وقد استمر هذا الصراع السياسي على مرّ تاريخ الاشتراكية.

(See: Terence Ball, Socialism, Britannica).

وعلى الرغم من خيالهم وتفانيهم في سبيل قضية العمال، لم يلق أيّ من الاشتراكيين الأوائل الرضا الكامل من كارل ماركس، الذي هو بلا شك أهم منظّر للاشتراكية. والواقع أن ماركس وصديقه والمتعاون معه مدة طويلة فريدريك أنجلز كانا مسؤولين إلى حدّ كبير عن إلصاق لقب "المثاليين" على هنري سانت سيمون

Henri de Saint-Simon (-1825م) وشارل فورييه Charles Fourier (-1837م) وروبرت أوين Robert Owen (-1858م) بهدف التقليل من شأنهم. وأن الطريق إلى الاشتراكية لا يكون من خلال تأسيس مجتمعات نموذجية تقدّم أمثلة للتعاون المتناغم مع العالم، مع طرح فكرة الملكية العامة، والمساواة، ونمط الحياة البسيطة، كما حاول فعله الاشتراكيون المثاليون منتصف القرن التاسع عشر، وفقاً لما ذكره ماركس وأنجلز، بل من خلال صراع الطبقات الاجتماعية، كما أعلناه في بيان الحزب الشيوعي من أن "تاريخ كل المجتمع القائم حتى الآن هو تاريخ الصراعات الطبقية"، وأن الفهم العلمي للتاريخ يشير إلى أن هذه الصراعات ستتوّج بانتصار الطبقة العاملة، وإقامة الاشتراكية وصولاً إلى المجتمع الشيوعي، وهو مجتمع بلا طبقات.

ووفقاً لأنجلز، فإن العناصر الأساسية لنظرية ماركس موجودة في الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد البريطاني. وكان للفلسفة الألمانية، التأثير التكويني في تفكير ماركس. فقد اعترف، على سبيل المثال، بأن الاشتراكية قد تحلّ محلّ الرأسمالية سلمياً في إنكلترا والولايات المتحدة وغيرها من البلدان التي كانت البروليتاريا تحصل على حق الانتخاب فيها.

ومع وفاة ماركس، كان العديد من الاشتراكيين قد بدأوا يطلقون على أنفسهم اسم "الماركسيين". وكان نفوذه قوياً بشكل خاص داخل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني Sozialdemokratische Partei Deutschlands الذي تشكّل في عام 1875م من خلال اندماج حزب ماركسي وحزب أنشأه منافس ماركس الألماني فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle (-1864م) (انظر المرجع نفسه).

ثانياً: أدوات التحليل الاشتراكي

يستعمل المحللون الماركسيون، مصطلحات ومفاهيم خاصة هي أدوات لتحليل الواقع، والتطوّر، والثورة، وقوانين الصراع، والتناقض الجدلي (الديالتيكي dialectic). وتعرّف هذه المفاهيم هو مما يساعد على إدراك مضامين مفهوم الاشتراكية كما صاغها ماركس وأنجلز. فـ **الاشتراكية العلمية** Scientific Socialism هي الاشتراكية الماركسية تمييزاً لها عن الاشتراكيات السابقة التي أسماها ماركس اشتراكية خيالية أو طوباوية. ويرى الفكر الاشتراكي أو الشيوعي، (باعتبار أن ماركس استعمل المصطلحين بمعنى واحد، باعتبار أن المجتمع الشيوعي هو مآل الاشتراكية)، أن المسؤول عن التفاوتات الاقتصادية والاختلالات الاجتماعية والصراعات المدمرة هو الرأسمالية التي قادت التضاد الأقصى بين

الغنى والفقر. ومن أجل استعمال الثروات الهائلة، واستغلال القدرات الإنتاجية الضخمة، والمنجزات العلمية والتكنولوجية، لمصلحة العمال، لا بدّ من نشوء ظروف اجتماعية محدّدة، والقضاء على الرأسمالية المكروهة من الشعوب، وإقامة مجتمع جديد، هدفه الأسمى والوحيد، تأمين حياة إنسانية سعيدة، من دون تبذير الأموال أو شنّ الحروب.

هذا المجتمع الجديد هو **المجتمع الشيوعي**. والعلم الذي يعطي صورة متكاملة عن الشيوعية وقوانين نشوئها وتطوّرها يسمى نظرية الشيوعية العلمية (أو **الاشتراكية العلمية**).

وتبحث هذه النظرية مسألة الإطاحة بالرأسمالية بصورة ثورية، والتمهيد لها من خلال صنع المقدّمات. وتدلّل النظرية على **الحتمية التاريخية** لفناء الرأسمالية، انطلاقاً من القوانين الموضوعية الملازمة لها، وبسبب تناقضاتها الداخلية. وتكشف النظرية العلمية مجمل القوى الثورية التي تقوّض الرأسمالية. وتشير إلى الثورة الاشتراكية، و**دكتاتورية البروليتاريا**، كوسيلة ضرورية لتصفية المجتمع الرأسمالي القديم (آفانا سييف، **في الشيوعية العلمية**، ترجمة عبد الرزاق الصافي، بيروت، دار الفارابي، 1979، ص9-10).

أما **المادية التاريخية**، فهي منهج في تفسير التاريخ وسبر أحداثه، استناداً إلى النشاط المادي للإنسان، باعتبار أن إنتاج الأفكار والمفاهيم والوعي مرتبط أولاً وبشكل مباشر ودقيق بالنشاط المادي والصلات المادية للبشر، أي إن البناء الفوقي أي الأفكار، هو انعكاس للبناء التحتي أي الإنتاج وقواه وعلاقاته. وإن فهم البشر، تفكيرهم وصلاتهم العقلية، هو إنتاج مباشر لهذا السلوك المادي (انظر ماركس، أنجلز، لينين، **المادية التاريخية**، بيروت، دار الفارابي، ودمشق، مكتبة الزهراء الحديثة، 1975، ص22).

وفيما يتعلّق بـ **المادية الديالكتيكية**، بحسب المنطق الديالكتيكي الماركسي، فإن العالم متحرك باستمرار ومتغير ومتطوّر، وكذلك فإن المجتمع البشري يتطوّر. وسينهار المجتمع الرأسمالي، ويحلّ محله نظام جديد، هو المجتمع الشيوعي. ويعتبر الديالكتيك الماركسي، أن عملية التطوّر في المجتمع، هي حركة من الأسفل إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد. وهي عملية ثورية تجري وفق قفزات، وليس على شكل دارة مقفلة، بل بشكل لولبي بحيث تكون كل لولبة أكثر عمقاً، وأكثر غنى، وأكثر تعقيداً من سابقاتها. وأصل التطوّر في نظر الديالكتيك الماركسي، هو التناقضات الملازمة للموضوعات والظواهر (آفانا سييف، **المادية الديالكتيكية**، ترجمة ماهر لقطينة، بيروت، دار ابن خلدون، ط1، 1976، ص5-7).

ويمكن تلخيص القوانين الأساسية للديالكتيك الماركسي كما يلي:

- قانون وحدة الأضداد وصراعها

اعتبر لينين هذا القانون بأنه جوهر الديالكتيك ونواته، لأنه يوضح الأصول والأسباب العميقة لحركة العالم المادي وتطوّره. وأبرز مثال محسوس على وحدة الأضداد، هو تلازم القطبين الشمالي والجنوبي في قطعة المغناطيس، مع تنافرهما باستمرار، والمرتبطين فيما بينهما بصورة متينة، بحيث لا يمكن فصل واحدهما عن الآخر. وبالمثل، توجد التناقضات في كل الموضوعات والظواهر. وتتكوّن المجتمعات الطبقية المتناحرة، من طبقات متناقضة: العبيد ومالكي العبيد في مجتمعات الرق. الأقنان (المرتبطين بالعمل في أرض المالكين) والإقطاعيين في النظام الإقطاعي، البروليتاريين والبرجوازيين في النظام الرأسمالي.

أما صراع الأضداد، فهو الذي يؤدّي إلى تطوّر المادة كما إلى تطوّر الوعي. وفي بعض اللحظات التاريخية، يمكن أن ينشأ توازن مؤقت بين الأضداد، ففي روسيا تشرين الأول عام 1905، لم ينتصر الحكم القيصري على الثورة، ولم تكن للثورة القدرات الكافية لتحقيق النصر. وحدث توازن مؤقت مماثل بين شباط وحزيران من عام 1917 بين الحكم والثورة في روسيا. لكن في 1905 انتصر القيصر، وفي عام 1917 انتصرت الثورة الشيوعية. فالصراع هو مصدر التطوّر الوحيد، وهو قوته المحرّكة.

ويرى الماركسيون أن مناداة البرجوازيين بتوازن الأضداد وتوافقها، محاولة منهم للتوفيق بين مصالح البرجوازية والبروليتاريا، فيما يريد الماركسيون الإفادة قدر المستطاع من التناقض بين الأضداد، كي تحصل الثورة، ويُقضى على الرأسمالية (انظر المرجع نفسه، ص73).

وهناك نوعان من التناقضات، التناقضات الداخلية داخل موضوع معيّن أو مجتمع محدّد، وتنقاضات خارجية، أي بين الموضوع والوسط المحيط به. ويشدّد الماركسيون على أن صراع الطبقات داخل المجتمع، هو التناقض الداخلي الحاسم في مسار التطوّر. أما التناقض الخارجي أي بين المجتمع والطبيعة مثلاً، فليس هو العامل الحاسم في التطوّر الاجتماعي، بخلاف ما يقوله أعداء الديالكتيك الماركسي. وعليه، فإن مصدر التطوّر الاجتماعي يكمن في المجتمع نفسه، وفي التناقضات الداخلية التي تمزّقه، وفي الطريقة التي تُحلّ فيها هذه التناقضات. أما التناقضات الخارجية، فتُسهم في التطوّر أو تمنحه أشكالاً مختلفة، لكنها لا تستطيع غالباً تحديد مجراه.

فالطبقة البرجوازية في المجتمع الرأسمالي، تملك كل وسائل الإنتاج، وتحصل على معظم القيم المادية المنتجة، وتهمين سياسياً. أما البروليتاريا فلا تملك وسائل

الإنتاج، وهي مرغمة على العمل لمصلحة البرجوازية. والتناقض بينهما حاد وعميق (المرجع نفسه، ص75-79).

- **قانون تحوّل التغير الكمي إلى تغير نوعي**

يعالج هذا القانون تحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية أو نوعية، أي بالطريقة التي يجري فيها التطوّر. لكن لا بدّ أولاً، من إيضاح المقصود من الكيفي والكمي.

تتميز الأشياء والظواهر بعضها عن بعض بخواص وميزات محدّدة. فالظواهر الاجتماعية مثلاً، تتميز بكيفية محدّدة، فتتميز الرأسمالية عن الإقطاعية بالإنتاج ذي العلاقة بالتجارة، وبالملكية الرأسمالية أي ملكية وسائل الإنتاج خاصة، ونظام إجارة العمل وغير ذلك. ويمكن أن تتميّز الظواهر الاجتماعية بالعدد أيضاً، أي بالكمية، فلكل نظام اجتماعي اقتصادي مستوى في تطوّر الإنتاج فيه. وللدولة كذلك قدرة إنتاج محدّدة: عدد السكان، ومصادر الموارد الأولية، والطاقة (المرجع نفسه، ص85).

وتتحدّد الكفية والكمية في الشيء ذاته، لأنهما تمثّلان مظهر الموضوع الواحد، لكن فيهما اختلافات جدية. فتغيّر الكيفية يحوّل موضوعاً ما إلى موضوع آخر. فإذا قُضي على الملكية الرأسمالية، التي هي السِّمة الأساسية للنظام الرأسمالي، واستبدلناها بالملكية الاشتراكية، يأتي نظام جديد، هو النظام الاشتراكي.

ولكن إذا جمعنا الملكية الرأسمالية بيد زمرة صغيرة من الاحتكاريين، أو بين عدد من الدول البرجوازية، فإن هذا لا يقضي على السِّمة الأساسية للنظام، ويبقى رأسمالياً (انظر المرجع نفسه، ص86).

أما الانتقال من الكمي إلى النوعي، فيكون من خلال التغيرات الكمية التي تؤدّي إلى تغيرات كيفية جذرية. وإن هذا الانتقال، هو قانون عام في تطوّر العالم المادي، ويقوم بدور مهم في التطوّر الاجتماعي. فلكي يتغيّر النظام الاجتماعي بصورة جذرية، أي للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ثمة مقدّمات كمية محدّدة مثل ازدياد القوى الإنتاجية في النظام الرأسمالي، وتزايد أعداد العمال البروليتاريين الثوريين. وبالعكس، فإن التغير الكيفي يؤدّي إلى تغير جوهري في المؤشرات الكمية، (كما تزعم الاشتراكية): أي الازدياد في حجم الإنتاج الصناعي والزراعي، والتسارع في وتيرة التطوّر الاقتصادي والثقافي، وازدياد الدخل الوطني والأجور (انظر المرجع نفسه، ص89).

- **قانون نفي النفي**

من أجل فهم هذا القانون، لا بدّ من تبيّن معنى النفي الديالتيكي والمكانة التي يحتلها في عملية التطوّر. ففي سياق الواقع المادي، يأخذ الجديد مكان القديم. وما التطوّر في الفكر الماركسي سوى استبدال القديم بالجديد. أما النفي فهو انتصار الجديد على القديم. وترجمة ذلك، في تاريخ المجتمعات، أن النفي هو سلسلة متتابعة من نفي النُظم الاجتماعية السابقة بنُظم جديدة. كما أن مفهوم النفي ملازم لتطوّر العلوم، إذ تنفي كل نظرية علمية جديدة أكثر إتقاناً النظرية السابقة الأقل إتقاناً (انظر المرجع نفسه، ص97).

ثالثاً: لينين والنظرية الثورية

يُعتبر فلاديمير أوليانوف المعروف بـ لينين (-1924م) أول ماركسي رأى أن الطبقة العاملة بحاجة إلى حزب من طراز جديد. وشعر بضرورة تطوير أفكار ماركس وأنجلز حول حزب العمال (البروليتاريا)، فوضع نظرية متكاملة عن الحزب، وسماته، ودوره في حركة الطبقة العاملة، ومبادئه الأساسية، وأسسه، وعلاقاته الداخلية ومع الجماهير (انظر منير شفيق، **الماركسية اللينينية ونظرية الحزب الثوري**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978، ص5).

ويقول منير شفيق: إن ماركس وأنجلز لم يضعا أطروحة متكاملة حول حزب البروليتاريا، ولم يهملاه، فتعرّضا له بأفكار متناثرة، تشكل منطلقات لبناء الحزب، وهي:

أولاً، **النظرية الثورية**: وتقوم على الفلسفة المادية، والمنهج الديالتيكي، والمادية التاريخية، والقوانين العامة للصراع الطبقي، وقوانين هذا الصراع في المجتمع الرأسمالي.

ثانياً، **الوعي والعفوية**: شدد ماركس وأنجلز على حتمية زوال النظام الرأسمالي، وحتمية الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي، إلا أنهما لم يريا تحقيق هذه الحتمية بصورة تلقائية، دون تدخّل إرادة البشر أو خارج الصراع الطبقي، الذي يشمل الصراع الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي. ويتطلّب ذلك تنظيم الطبقة العاملة وسائر فئات الجماهير، وتشكيل حزب الطبقة العاملة، المستقل القائد، وخوض النضال على مدى طويل من الزمن.

ثالثاً، بعد دراسة ماركس وأنجلز للثورات البرجوازية التي حدثت في أوروبا في منتصف التاسع عشر، رأيا أن البروليتاريا قامت بدور رئيس في تلك الثورات، ولكنها كانت تعمل تحت لواء البرجوازية، وأنه من الضروري للطبقة العاملة أن

تعمل مستقلة وليس لمصلحة أحد، أي كطبقة عاملة مستقلة تعي ذاتها، وتتخطى وضعها، ولن تكون كذلك من دون حزب مستقل (انظر المرجع نفسه، ص5-8).

أما لينين فيقول: إن الاشتراكية تقف على أرضية نظرية ماركس، فهي التي حوّلت الاشتراكية الطوباوية المثالية لأول مرة إلى علم. وأقامت هذا العلم على أسس ثابتة، ورسمت الطريق الذي ينبغي السير فيه، مع تطويره (انظر لينين، **في الإيديولوجية والثقافة الاشتراكية،** ترجمة إلياس شاهين، موسكو، دار التقدّم، 1974، ص10).

لكن باحثين غربيين يرون أن ماركس لم يستعمل في كتاباته، عبارة "الاشتراكية العلمية"، بل استعملها زميله أنجلز، وشاعت لدى الماركسيين اللاحقين، بهدف إضفاء طابع اليقينية المنهجية على العقيدة الماركسية، أو على الاشتراكية التي كان يدعو إليها تمييزاً لها من الاشتراكية السابقة، والتي كانت اشتراكية مثالية.

(See: Paul Thomas, *Marxism and scientific socialism*, London and New York, Routledge, 2008, p.10)

ويعتبر لينين أن ما كشفته الاشتراكية هو كُنه الاقتصاد الرأسمالي المعاصر، وإلى أي مدى يتضمنه استئجار العامل، شراء قوة العامل، من استعباد الملايين من أبناء الشعب الذي لا يملك، من قبل حفنة من الرأسماليين مالكي الأراضي والمصانع والمناجم وخلافها. وكيف يسير تطوّر الرأسمالية نحو زحزحة الإنتاج الصغير بالإنتاج الكبير، وكيف يصنع الظروف والشروط التي تجعل من الممكن والضروري بناء المجتمع على أساس اشتراكي.

ويتحدث لينين عما أسماه النضال الطبقي وطرفاه الأساسيان: المالكون على اختلاف أصنافهم من جهة، والبرلوليتاريا أو العمال الذين لا يملكون شيئاً من جهة أخرى. وإن المهمة الحقيقية للحزب الاشتراكي الثوري ليس في طرح المشاريع لإعادة بناء المجتمع، ولا في وعظ الرأسماليين وأذنابهم لتحسين أوضاع العمال، ولا في حبك المؤامرات، بل في تنظيم النضال الطبقي للبروليتاريا، وقيادة هذا النضال الذي هدفه النهائي، هو ظفر البروليتاريا بالسلطة السياسية وتنظيم المجتمع الاشتراكي. ولا يمكن أن يقوم حزب اشتراكي صلب إذا لم تكن ثمة نظرية ثورية توحّد جميع الاشتراكيين، ويستمدون منها جميع معتقداتهم، ويطبقونها في أساليب نظالهم وطرائق نشاطهم (انظر لينين، **في الإيديولوجية والثقافة الاشتراكية،** ص11-12).

وأعرب لينين عن اعتقاده أن نظرية ماركس لا يمكن اعتبارها شيئاً كاملاً لا يمكن المساس بها، بل إنها على العكس من ذلك، لم تفعل غير أنها وضعت حجر الزاوية لذلك العلم الذي يترتب على الاشتراكيين أن يدفعوه إلى أبعد في جميع

الاتجاهات، إذا شاؤوا أن لا يتأخروا عن موكب الحياة، وأنه من الضروري أن يدرس الاشتراكيون الروس نظرية ماركس بصورة مستقلة، لأن هذه النظرية لا تعطي سوى موضوعات توجيهية عامة، تطبّق مثلاً في بريطانيا على غير ما تطبّق في فرنسا. وفي فرنسا على غير ما تطبّق في ألمانيا، وفي ألمانيا على غير ما تطبّق في روسيا (راجع المصدر نفسه).

ويضيف لينين أن النضال الطبقي للبروليتاريا ينقسم إلى نضال اقتصادي ونضال سياسي. فالنضال الاقتصادي موجّه ضدّ مختلف الرأسماليين أو ضدّ جماعات مختلفة من الرأسماليين، بهدف تحسين وضع العمال. فيما النضال السياسي هو ضدّ الحكومة من أجل تحسين حقوق الشعب، أي من أجل الديمقراطية، ومن أجل توسيع السلطة السياسية للبروليتاريا. وإن بعض الاشتراكيين الديمقراطيين الروس يعتبرون النضال الاقتصادي هو أهم بما لا يقاس. ويؤجّلون النضال السياسي أو يكاد إلى مستقبل قد يبعد أو يقرب. وإن جميع الاشتراكيين الديمقراطيين متفقون على أنه من الضروري تنظيم نضال الطبقة العاملة، وأنه من الضروري تحريض العمال، أي مساعدتهم في نضالهم اليومي ضدّ أرباب العمل، ولفت انتباههم إلى جميع أشكال وحالات التعسف، وتبيان ضرورة الاتحاد فيما بينهم. ولكن نسيان النضال السياسي بسبب النضال الاقتصادي، يعني التخلي عن الموضوعة الأساسية في الاشتراكية العلمية (راجع المصدر نفسه، ص12-13).

رابعاً: انتقاد الماركسية اللينينية

يقول لينين مقتبساً من أنجلز في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* إن الدولة هي نتاج المجتمع عند درجة معيّنة من تطوّره. وهي تكشف واقع التناقض داخل المجتمع، وهو تناقض لا يمكن حله، إذ ينقسم المجتمع إلى متضادات مستعصية. فتقوم الدولة عندئذ حتى لا تلتهم الطبقات المتناحرة بعضها بعضاً. ويعتبر لينين هذه المقولة هي الفكرة الأساسية التي تنطلق منها الماركسية في مسألة الدور التاريخي للدولة. وإن الدولة برأي ماركس هو هيئة سيادة طبقة معيّنة على طبقة أخرى لإلحاق الظلم بها، لذا لا يمكن التوفيق بينها وبين قطبها الطبقة المضادة لها (انظر لينين، **الدولة والثورة، تعاليم الماركسية حول الدولة ومهمات البروليتاريا في الثورة**، موسكو، دار التقدّم، ط2، 1918، ص4-5).

ورداً عليها، يرى منير شفيق (بعد أن تخلى عن الماركسية ودخل الإسلام)، في هذه المقولة خللين:

الأول، أن الطرح الماركسي اللينيني لا يلحظ علاقة نشوء الدولة بالصراعات فيما بين الشعوب والقبائل، أو بين الجماعات أو العصبيات، أو المجتمعات، علماً أن هذا النوع من الصراعات هو الذي طغى على التاريخ، لا الصراعات الطبقية داخل كل مجتمع أو جماعة. والحروب هي كانت المصدر الأول للاستعباد، أي نشوء الطبقات بالمعنى الماركسي للكلمة. وإن طمس هذه السمة يترك بصماته على كل النظرية.

الثاني، أن هذا الطرح لما اعتبر الحاجة إلى نشوء الدولة وبقائها نابعاً من حاجة الطبقة المسيطِرة إلى قهر الطبقة المسيطَر عليها، فهو بهذا، يُغفل وظيفة أساسية تقوم بها الدولة، وكانت هي دافعاً أساسياً من دوافع نشوئها في التاريخ، أي إيجاد صيغة لمعالجة التناقضات فيما بين أفراد أفراد وأحزاب وجماعات الطبقة المسيطرة. فالتاريخ السياسي الذي عرفته المجتمعات في العالم طغى عليه الصراع فيما بين الأقوياء المتنفّذين على مستوى المجتمع الواحد كما على مستوى المجتمعات أكثر مما طغى عليه الصراع بين طبقات المجتمع الواحد.

يقول الله تبارك وتعالى: {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض} (البقرة: 251). فالدافع في الآية الكريمة قانون عام لا يقصر التدافع بين الطبقة المسيطِرة والطبقة المسيطَر عليها، ولا يحدّده في إطار أو مجال واحد (انظر منير شفيق، **الدولة والثورة ردّ على ماركس، أنجلز، لينين ومقاربات مع الرؤية الإسلامية**، بيروت والمغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001، ص18-21).

أما في المجتمعات الرأسمالية، فإن الدساتير والقوانين تراعي مقولة التوفيق والمصالحة التاريخية بين الطبقات والمساومات بين ممثّليها السياسيين. وأصبحت الدولة إفرازاً لهذه المساومات ما جعل تطبيق الدولة للنظام محط حماسة وقبول في تلك المجتمعات، لا سيما الطبقات التي قال عنها لينين بعدم إمكان التوفيق بينها (انظر المرجع نفسه، ص23).

وفي نموذج الدولة الإسلامية ما ينسف مقولة لينين، كما يقول شفيق. فالدولة التي أسسها الرسول عليه الصلاة والسلام، وما تلاها من خلافة راشدة، لا يمكن اعتبارها دولة السيطرة الطبقية، وإنما دولة سيطرة الشرع، الذي له سمات ومحتويات وأبعاد غريبة كل الغرابة عن المقولة الماركسية. فهذه الدولة الإسلامية لم تضع نظامها طبقة من الطبقات، ولا سنّ شرعها مجلس لوردات، ولا ملك من الملوك، ولا كاهن من الكهنة. إنما حملت شريعة منزلة تطبق بالقدر نفسه على مختلف الفئات والطبقات والأفراد، نساء ورجالاً. وهي لا تقول بالتوفيق بين الطبقات، وإنما تقول بالعدل بين الناس، والتزام الجميع بالشرع. وهذا نمط لم يعالجه ماركس، ولم يستوعبه، ولم يتوقف عنده (انظر المرجع نفسه، ص24).

ويرى لينين أن تعاليم ماركس في مسألة الدولة والثورة الاشتراكية تقضي بالاعتراف بسيادة البروليتاريا السياسية، بدكتاتوريتها، أي بسلطتها التي لا تتقاسمها مع أحد، والتي تستند مباشرة إلى القوة المسلحة للجماهير، لا إلى جيش وشرطة منظمين تابعين للدولة، وإنما جماهير مسلحة. وهذا يعني بحسب شفيق أن كل ما شاهدناه من دول اشتراكية ودكتاتورية البروليتاريا لا علاقة له بهذا النص. فالسلطة في هذه الدول، قامت من خلال الحزب، وعبر أجهزة الدولة، أي عبر بيروقراطية محترفة مهنتها الوظيفة في الدولة، كما تستند إلى جيش وشرطة وأجهزة استخبارات محترفة لا إلى الجماهير المسلحة. وهذا ما أسسه لينين في إقامة الدولة السوفياتية، خاصة، بعد ثلاث سنوات من الثورة (راجع المصدر نفسه، ص93).

وعندما يستدرك لينين قائلاً: إن الماركسية إذ تربي حزب العمال، فهي تنشئ البروليتاريا الكفوءة من أجل أخذ السلطة، والسير بكامل الشعب إلى الاشتراكية، وتوجيه النظام الجديد، وقيادة العمال في أمور حياتهم الاجتماعية بدون البرجوازية وضدها، فإنه يقوم كما يقول شفيق، بتجيير كل ما قيل عن البروليتاريا وسلطتها ودورها وأهيمتها إلى الحزب. فالحزب أصبح يملك كل صلاحيات الطبقة العاملة، فلم تعد هي التي تحكم بشكل مباشر، وإنما الحزب أي طليعة البروليتاريا. لكن مثل هذه الوكالة المطلقة تقوم على أساس أن الحزب والطبقة العاملة شيء واحد، فيما هما حالتان منفصلتان مستقلتان، بعضهما عن بعض، ولا تقود إحداهما إلى الأخرى بالضرورة (انظر المرجع نفسه، ص95-96).

بل إنه في الحالات التي استولت فيها الماركسية اللينينية على السلطة، أصبحت الهوة بينها والطبقة العاملة وسائر جماهير الشعب أكبر مما يمكن إنكاره، سواء أكانت عزلة أيديولوجية سياسية أم انفصالاً في المصالح عنها، والتمايز في مستويات الدخل والمعيشة، والتمتع بالامتيازات السياسية والإدارية والاقتصادية أم السيطرة على أجهزة القمع الرهيبة (انظر المرجع نفسه، ص97-98).

ويرى منير شفيق أن الإسلام في منهجيته ونظريته، يقول بتعدّد أشكال الملكية الخاصة والجماعية والعامة، وإقامة التوازن بينها جميعاً أثناء عملها في المجتمع أو السوق، بحيث يقتضي التوازن معالجة كل خروج عليه، كالانتقال إلى الاحتكار أو استئثار قبضة من الرأسماليين بالثروة والنفوذ، أو عند معالجة تصفية كل أشكال الملكية وحصرها بملكية الدولة، أو وضعها تحت قبضة الممسكين بأجهزة الدولة وقيادتها.

ويلحظ الأمر نفسه، عند إقامة التوازن بين الدولة والسلطة والمجتمع في منهج الإسلام. فعلى الدولة أن تمسك بالميزان، لا أن تسيطر على المجتمع، فتسلبه حقه بملكية وسائل الإنتاج، أو حقه في قول كلمته في الحاكم عند اختياره أو بعد اختياره (انظر المرجع نفسه، ص100)

وينبّه منير شفيق من خطر تشبه جماعات أو أحزاب أو دول إسلامية بالحزب اللينيني باتباع خطى شبيهة بخطواته، سواء أكان بالعلاقة مع الشعب أم مع النص والاجتهاد، فيدّعي التماهي مع الإسلام، فيصار إلى التماهي بين الحزب والدولة، أو العلماء والدولة، فيفقد الحزب والعلماء دورهم الدعوي بين الناس (انظر المرجع نفسه، ص104).

مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام

مع انفلات الرأسمالية الليبرالية من أي قيود أو ضوابط في الغرب، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نشأت فوارق طبقية اجتماعية كبيرة، بين الرأسماليين البرجوازيين، الذين تتراكم ثرواتهم، والعمال الكادحين، الذين لا يحصلون من أجور إلا ما يسدّ الرمق، ويعملون في ظروف بالغة السوء. وهذا، ما خفّز على إطلاق انتقادات شديدة لآليات النظام الرأسمالي ومبادئه، مع دعوات إلى مفهوم مناقض هو الاشتراكية. كما شهدت أوروبا تحرّكات مطلبية وثورات جماهيرية في القرن التاسع عشر، فتمخّض عن هذا الحراك الفكري والسياسي، مفهوم العدالة الاجتماعية، الذي تبنّته الدول الرأسمالية بدرجات متفاوتة لمعالجة الآثار الاجتماعية الجانبية للنظام الاقتصادي، من خلال إجراءات محدّدة تُعنى على نحوٍ خاص بتقديمات اجتماعية إلى طبقة العمال خاصة، وإلى الفئات المحرومة في المجتمع بشكل عام. فما هي ظروف نشأة هذا المفهوم في أوروبا؟ وما هو موقف المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين؟

أولاً: نشأة المفهوم في الغرب

لم يسبق أن استعمل الفلاسفة والمفكرون مفهوم العدالة الاجتماعية قبل الثورة الصناعية في أوروبا. وما كان يتردّد ذكره في أدبيات الفلاسفة من قبل هذا التاريخ، سواء المسلمين منهم أو غيرهم، هو مفهوم العدل والعدالة، حيث استعملوهما في مجالات متعدّدة، منها القضائية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والخُلقية. والمتتبع لمعنى العدالة عندهم، يجد أنه متنوّع ومتعدّد بتعدّد مجالاتها، فالعدالة القضائية مثلاً، لها معنى في فكرهم يختلف عن معنى العدالة الاقتصادية أو غيرها. وليس في هذه المعاني المتنوّعة، ما يلتقي مع دلالة مفهوم العدالة الاجتماعية، في الفكر السياسي الاجتماعي والفلسفي المعاصر. وعليه، فإن نشأة هذا المفهوم له علاقة مباشرة بما تمخّض عن السياسات الرأسمالية في الدول الأوروبية الصناعية منذ القرن الثامن عشر.

فما إنْ شارف القرن الثامن عشر على الانتهاء حتى واجهت الفلاسفة مشكلات اجتماعية مهمة، أفرزتها الثورة الصناعية الهائلة التي تضخّمت مطلع القرن التاسع عشر، مع وجود المصانع الكبرى إلى جانب قطاع عمالي كبير. وقد أدّى ذلك إلى اضطرابات وخلخلة في البنية الاجتماعية الأوروبية لأن الفارق كان شاسعاً بين عمال المصانع والمناجم والشركات وأرباب تلك المؤسسات، في المستوى المعيشي. الفريق الأول يعيش البؤس والحرمان، والفريق الثاني يعيش

حياة الترف ويتحكّم في كل شأن من شؤون الحياة بلا ضابط ولا رقيب. فكان أن توحّدت النظرة عند الفلاسفة والمفكرين السياسيين، من أجل تحقيق العدالة في توزيع الثروات على الناس، لإيجاد التوازن الاجتماعي، والوصول إلى نمط أفضل. ومن هنا طغى ما عُرف بالفلسفة السياسية الاجتماعية. وبالمقابل، وُجد رأي آخر مناقض له، وهو ما يسمى بالفلسفة الاشتراكية، التي تعادي الحرية الاقتصادية، وتذهب إلى أنه لا يمكن تحقيق العدالة إلا بإلغاء الملكية الخاصة جزئياً أو كلياً، وسيطرة المجتمع على وسائل الإنتاج وتسيير الحياة الاقتصادية من أجل خدمة مجموع الناس (راجع إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت، دار النهضة العربية، ط2، 1991، ص34-35).

وعندما نتكلّم عن مفهوم العدالة الاجتماعية social justice، فإن ما نستنبطه أن شخصاً ما أو مجموعة من الأشخاص يحصلون على منافع أقل من شخص أو مجموعة من الأشخاص يحصلون عليها. وليس من المصادفة أن ظهر هذا المفهوم في المجتمعات الليبرالية المتقدّمة اقتصادياً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، عندما ظهرت الاختلالات الاقتصادية والفوارق الاجتماعية بين الرأسماليين أرباب العمل والعمال المحرومين من الأجور العادلة. وبالنسبة لفلاسفة السياسة المعاصرين، فإن العدالة الاجتماعية هي وجه من وجوه **العدالة التوزيعية** *distributive justice*.

وبالفعل، فإن هذين المصطلحين يُستعملان غالباً على سبيل التبادل، أي يُستعمل الواحد مكان الآخر، وبالمعنى نفسه. ولأن جذور مفهوم العدالة ترجع إلى حِقَب تاريخية قديمة، منذ ظهرت الأديان ونشأت الفلسفات، فإن المعنى المقصود للمفهوم الحديث للعدالة الاجتماعية تحديداً، يختلف ويتنوّع بحسب الظروف الاجتماعية. وليس مستغرباً أن يتردّد مفهوم العدالة الاجتماعية لدى الليبراليين وأن يتبنّوه، وليس عند الاشتراكيين، مثل ماركس وأنجلز، لأن هذا المفهوم صُنّف لديهم على أنه من نتاج الأيديولوجية البرجوازية، التي تريد التخفيف من غلواء النظام الرأسمالي خدمةً له، وبُغية استمراره.

(see: David Miller, *Principles of social justice*, Cambridge, Massachustts, Harvard University Press, 1999, p.1-2).

وتعني العدالة في توزيع الثروة في معناها الحديث، دعوة الدولة إلى ضمان توزيع الثروة على أفراد المجتمع بحيث يحصل كل واحد على مستوى معيّن من الوسائل المادية. وهنا يتركّز الجدل حول حجم المواد المفترض توزيعها، والحجم الضروري لتدخّل الدولة في توزيع هذه المواد. إن المعادلة دقيقة بين الحفاظ على حق الملكية الفردية في نظام رأسمالي والتحوّل إلى نظام توزيع الثروة الذي هو أشبه بالنظام الاشتراكي في بعض مناحيه. ويختلف معنى العدالة في توزيع الثروة

بالمعنى الحديث عن الذي أراده الفيلسوف اليوناني أرسطو. فقد دعا أرسطو إلى توزيع الثروة على الأفراد بمقدار جدارتهم، أي على أساس موقعهم الاجتماعي أو الأخلاقي، فيما تنبني العدالة في التوزيع بالمعنى الحديث، على تقديم مستوى معيّن من الدعم المادي المحتاجين في المجتمع، بغضّ النظر عن الجدارة. لكن وبما أنّ معنى العدالة يحتمل اتجاهات وأبعاداً مختلفة، حول ما تعنيه، وما هو عادل وما غير عادل، فإن مفهوم العدالة التوزيعية، يفترض معاني مختلفة أيضاً، فهل يعني العدالة في الفرص، أم العدالة في تقاسم الثروات؟

(See: Samuel Fleischacker, *A short history of distributive justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, p.4-5, 13).

ثانياً: آراء إسلامية في العدالة الاجتماعية

العدل في اللغة: ما قام في النفس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور. والعدالة، والعُدُولة، والمَعْدِلة، والمَعْدَلة، كله بمعنى العدل (انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص430-435). وبالإجمال، فإن المعاني التي تدور عليها كلمة العدالة ومشتقاتها في اللغة العربية لا تخرج عن حدّ الاستقامة، والنزاهة، والإنصاف، والتسوية، والمماثلة، والتوسط بين حالتين، والتزكية، والرضى بالشهادة، والقيمة، والقوامة، وضدّ الجور وما إلى ذلك. والملاحظ فيها جميعها أنها لم توضع بإزاء المظالم العمالية أو الاجتماعية. وإنما تعدّدت معانيها الإفرادية بحسب السياق الذي استعملت فيه. أي أن المعنى اللغوي لم يعالج فيه مفهوم العدالة الاجتماعية بهذا الاسم والمسمى. وإنما عالجت اللغة العربية العدالة ومشتقاتها بمعناها الإفرادي، وبحسب استعمالاتها وإضافاتها. فإذا ما أضيفت إلى الحاكم كان لها معنى. وإذا ما أضيفت إلى المرء نفسه كان لها معنى آخر.

إنما العدالة الاجتماعية من المفاهيم الاصطلاحية التي وُضعت للدلالة على معنى خاص في البيئة التي نشأ فيها. وتتوقّف معرفة هذا المصطلح ومعناه على أهل الاصطلاح أنفسهم (انظر إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص38-39).

إنّ مفهوم العدالة الاجتماعية ذو منشأ أوروبي، وظهر إبان احتدام صراع الأفكار بين الرأسمالية والاشتراكية. وكان لبعض المفكرين الإسلاميين في أواسط القرن الماضي رؤيتهم الخاصة في هذا المجال، إذ كانوا من أبرز من تصدّوا لأفكار الرأسمالية والاشتراكية:

1- العدالة الاجتماعية عند أبي الأعلى المودودي

المودودي (-1979م)، من أشهر المفكرين الإسلاميين في شبه القارة الهندية، ومؤسس الجماعة الإسلامية، وله "سمة خاصة مميزة سواء في الفهم أو في المصطلحات. وعنده فهم خاص للعدالة الاجتماعية، حيث إن العدل والعدالة في فكره لا يتعلّقان بالثروة ولا توزيعها. وهو لا يُقيم وزناً للمساواة بين الناس في توزيعها. ولا يرى أي علاقة بين العدالة الاجتماعية وبين تلك الأمور. وإنما العدالة الاجتماعية تتحقّق عنده بالفهم الصحيح للخطوط الواضحة التي رسمها الإسلام، ووضعها موضع التطبيق في حياتنا الاجتماعية" (انظر المرجع السابق، ص101).

ويقول المودودي: "إن أول شيء لا بدّ من معرفته، في نظام الإسلام للاجتماع، هو أن الأهمية الحقيقية في نظر الإسلام هي للفرد، وليست للجماعة ولا المجتمع، ولا الأمة. ليس الفرد للجماعة، ولكن الجماعة للفرد. وليست الجماعة بمسؤولة أمام الله تعالى بصفتها الجماعية، بل إن كل فرد مسؤول بصفته الفردية..وليس المقصود من الحياة الاجتماعية، فلاح المجتمع ورفاهيته، بل المقصود منها فلاح الأفراد ورفاهيتهم وسعادتهم" (المودودي، **أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة**، نقله للعربية محمد عاصم الحداد، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، عام 1971، ص114-115).

وعن المساواة في قسمة الثروة، يقول المودودي: إن الإسلام لا يقول بالمساواة في قسمة الثروة، وإنما يريد أن يُقيم العدل في قسمة الثروة...لا المساواة فيها. "وقد رسم الإسلام خطة واضحة كاملة لهذا العدل في قوانينه، وفي تعاليمه الخلقية، وفي تنظيم مجتمعه...فإذا أردنا العدالة، فما علينا إلا أن نفهم فهماً صحيحاً كاملاً ما قد وضعه الإسلام من صورة العدل، ثم يسعى إلى إفراغه في قالب العمل والتنفيذ في نظامنا الاقتصادي والاجتماعي" (المودودي، **مسألة ملكية الأرض في الإسلام**، نقله للعربية محمد عاصم الحداد، الكويت دار القلم، دون تاريخ، ط2، ص92-93).

ويعتبر المودودي أن الفلسفة الاقتصادية في الإسلام تضمّ أربع قيم أساسية هي:

- أولاً، **العدالة الاجتماعية**، وتعني أن على النظام الاجتماعي أن يتسم بالتوازن الكامل بين الحقوق والواجبات، بين ما على المجتمع أن يوفره للفرد من حقوق وما على الفرد أن يؤدّيه للمجتمع من واجبات. لكن ينبغي تحديد هذه الحقوق بدقة والحفاظ عليها. إن الربح الاقتصادي للفرد هو أمر مشروع بشرط أن لا يضرّ بالمجتمع. وينبغي على الفرد أن يقتنع بأن رفاهيته متعلّقة برفاهية المجتمع، وأنه لا تعارض في المصالح بين الطرفين. وهذا ممكن فقط عندما تكون حقوقه مصانة في المجتمع.

- ثانياً، **النظام الاقتصادي العادل،** وهذه القيمة ليست بأقل أهمية من الأولى. وتعني أنه لكل فرد فرصة متساوية مع الآخرين من أجل نموه الأخلاقي والاجتماعي والمادي. وبكلمة أخرى، ينبغي على المجتمع أن يكون قادراً على فسح المجال أمام الأفراد سبل التقدّم وترقية المواهب، وبالوقت نفسه، تحقيق نُبل الأخلاق ورقيّ الشخصية. وبالعكس، فإن النظام الاقتصادي الذي يؤمّن كفاية الطعام والملبس والمسكن ومتطلّبات الحياة، من دون رعاية القيم الأخلاقية، لا يمكن تسميته نظاماً غنياً ومزدهراً.
- ثالثاً، **النظام السياسي الصديق،** أي أن يكون النظام الاقتصادي قائماً على نظام سياسي ديمقراطي، لا أن يكون نظاماً سياسياً معادياً للشعب وغير ديمقراطي، بحيث يُحرم الأفراد من الحصول على حقوقهم وحرياتهم الأساسية. وبالمقابل، ينبغي أن يدعم النظام السياسي الشعب وأن ينال هو الدعم منه، وبحيث يكون قريباً من أفراد الشعب، وأن يتمتع الأفراد بحرية التفكير والتعبير، وشقّ الطريق لنيل الحقوق، والسعي لمستقبل أفضل.
- رابعاً، **تكافؤ الفرص،** ويعني هذا أن الفلسفة الاقتصادية في الإسلام، تبغي تنمية النظام الاقتصادي، وفتح السُبل أمام النمو المادي لكل فرد في المجتمع. وينبغي أن يكون النظام الاقتصادي مما يسهّل استعمال وسائل متطوّرة من أجل تقدّم المجتمع أخلاقياً ومادياً.

(See: Syyid abul ala Maududi, *First Principles of Islam Economics*, edited by Khurshid Ahmad, translated by Ahmad Imam Shafaq Hashemi, Leicestershire, United Kingdom, The Islamic Foundation, 2011, p.81-82).

وعن موقف المودودي من مفهوم العدالة الاجتماعية في الغرب، يرى أن هذا المفهوم نوع من الخديعة جاعلاً منه موازياً للاشتراكية إذ "..أتى حين من الدهر شعر فيه الإنسان أن هذا النظام الشيطاني، يعني النظام الرأسمالي اليدمقراطي الغربي، قد ملأ الأرض جوراً وفساداً وطغياناً من أقصاها إلى أقصاها...فلم يبق بعد ذلك للشيطان الرجيم أي مجال لإبقاء البشر في حبال خديعته...مستنداً إلى هذه النعرة المزوّرة، فجاء إلى الإنسان بمكيدة أخرى، سماها العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية".

بل إنه انتقد بشدة الفئة المتلّونة أيديولوجياً داخل المجتمع الإسلامي. فحين ظهرت الاشتراكية والعدالة الاجتماعية راحت تسوّق لها، بعد أن كانت تسوّق للرأسمالية ومفاهيمها المتفرّعة منها: "وما إن ألقى العصر الجديد عصاه، حتى برز في المجتمع الإسلامي فئة تحمل لواء العدالة الاجتماعية والاشتراكية...ومن اللازم أن يشاركهم الإسلام في جميع تقلّباتهم، ويتشرّف على حدّ زعمهم باتباع ما قد

تشرفوا هم باتباعه، حتى لا توجّه إليه تهمة كونه ديناً رجعياً...فعلى هذا الأساس جرت المحاولات فيما مضى من قبل هذه الفئة من أجل جعل التصوّرات الغربية حول حرية الفرد والتسامح والرأسمالية والديمقراطية تصوّرات إسلامية خالصة...وتُبذل الجهود اليوم في جعل الإسلام مؤيداً لتلك العدالة الاجتماعية التي تنشدها تلك الفئة وتقيم عليها الدنيا وتقعدها". ويرى المودودي أن قول بعض الناس إنه في الإسلام عدالة اجتماعية، "فيه نقص كبير". ويضيف: "أما الصحيح، فهو أن الإسلام هو العدل بعينه" (المودودي، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، نقله للعربية خليل أحمد حامدي، الكويت، دار القلم، ص128-130).

وللمودودي تعريف خاص للعدالة الاجتماعية في الإسلام، يجمع فيه بين المحافظة على الحرية الفردية وبين تدخّل الدولة، للحدّ من هذه الحرية. ومن هنا كان انطلاق المودودي في الهجوم على الرأسمالية والاشتراكية معاً، ورميهما بالظلم ومناقضة العدل (انظر إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص108-109).

وعلى هذا، يقول المودودي: إن "العدالة الاجتماعية في حقيقة أمرها هي عبارة عن كون كل فرد من الأفراد، وكل أسرة من الأسر، وكل قبيلة من القبائل، وكل أمة من الأمم، على حظ مناسب من الحرية".

ويضيف: "إن الذي يدرك حقيقة العدالة الاجتماعية كل الإدراك، يتضح له في أول وهلة، أن النظام الذي ناشد حرية الفرد والتسامح والرأسمالية والديمقراطية نتيجة للثورة الفرنسية، كان بعيداً كل البعد عن العدل. وكذلك النظام الاشتراكي الحاضر المستمد من نظريات ماركس وأنجلز يناقض العدل مثل النظام السابق، بل أكثر منه" (المودودي، **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، ص133-134).

والخلاصة كما يرى المودودي أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها تقتضي أن يكون التفاوت والتباين في رزق العباد كشأنه في مواهبها الأخرى. فكل مشروع يُطرح لإيجاد المساواة الاقتصادية المدّعاة بين العباد، هو باطل من أساسه بحسب ما يراه الإسلام، لأن الإسلام لا يقول بالمساواة في الرزق نفسه، وإنما يقول بها في فرص السعي في اكتساب المعاش والتماس الرزق.

"والغاية التي يقصدها الإسلام أن لا يبقى في المجتمع البشري حواجز وعقبات قانونية أو تقليدية تعوق الإنسان وتقعده عن بذل جهده واستطاعته في سبيل اكتساب الرزق بحسب ما أولاه الله من القوى والمواهب. كما يريد أن تنعدم عنه الامتيازات والفوارق التي تضمن لبعض الطبقات أو السلالات أو البيوتات سعادتها المتوارثة، وتحوطها بسياج من التحفّظ القانوني" (المودودي، **نظام الحياة في الإسلام**، نقله للعربية محمد عاصم الحداد، دمشق، دار الفكر الإسلامي، ط2، 1958، ص61).

2- العدالة الاجتماعية عند سيد قطب

يختلف مفهوم العدالة عند سيد قطب وهو من أبرز منظّري جماعة الإخوان الميسلمين عما هو عليه في الرأسمالية والشيوعية. وكما هي عادته، استعمل قطب هذه العبارة "العدالة الاجتماعية" استعمالاً خاصاً يختلف عما هو متعارف عليه في الفكر الغربي (انظر إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص128). وبحسب تعبير قطب، فإنه لا يمكن إدراك طبيعة العدالة الاجتماعية في الإسلام "حتى ندرك مجملاً التصوّر الإسلامي عن الألوهية والكون والحياة والإنسان. فليست العدالة الاجتماعية إلا فرعاً من ذلك الأصل الكبير الذي ترجع إليه كل تعاليم الإسلام" (سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، القاهرة، دار الشروق، 1995، ص20).

ويعتبر سيد قطب أنه بناء على الوحدة المطلقة المتعادلة المتناسقة، بين أجزاء الكون وقواه، والوحدة بين كل طاقات الحياة، والوحدة بين الإنسان ونفسه، وبين واقعه ورؤاه، وعلى التكافل العام بين الأفراد والجماعات، "يسير الإسلام في تحقيق العدالة الاجتماعية، مراعياً العناصر الاساسية في الفطرة الإنسانية، غير متجاهل كذلك للطاقة البشرية" (المصدر نفسه، ص23، 27).

ويقول قطب: إنه من الظلم الاجتماعي المنافي للعدالة أن تطغى مطامح الفرد ومطامعه على الجماعة، كما أنه من الظلم أيضاً أن تطغى الجماعة على فطرة الفرد وطاقته، وإن "انفساح المجال في نظر الإسلام إلى الحياة، وتجاوز القيم الاقتصادية البحتة إلى سائر القيم التي تقوم الحياة عليها، يجعله أقدر على إيجاد توازن وتعادل في المجتمع، وعلى تحقيق العدالة في الدائرة الإنسانية كلها. وهذا مما يعفيه من التفكير الضيق للعدالة كما تفهمها الشيوعية. فالعدالة في نظر الشيوعية، مساواة في الأجور تمنع التفاوت الاقتصادي". أما العدالة في نظر الإسلام، كما يقول قطب، فهي "مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة، وهي على وجه الدقة تكافؤ في الفرص، وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة" (المصدر نفسه، ص27-28).

وعلى هذا، يبدو من آراء سيد قطب أنه لا يقول بالعدالة الاجتماعية بحسب دلالتها في الأوساط الغربية التي نادت بها. وإنما هو يضعها بإزاء تصوّر خاص ذي مجال أهم. وقد أطلق لنفسه حق التصرّف في استخدام هذا المصطلح بإزاء عدالة خاصة. لذا ذهب يبحث لها عن مضمون يميزها، وحاول أن يضع فيها معنى جديداً تُعرف به (انظر إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص129).

إن سيد قطب كما يقول إحسان سمارة، يفهم العدالة الاجتماعية في الإسلام على أساس المعنى اللغوي لكلمة العدل والعدالة إلى جانب تأثره بأقوال الفلاسفة

المسلمين القدامى بهذا الخصوص. أما الأسس التي يبني عليه مفهومه للعدالة الاجتماعية فهي التحرّر الوجداني المطلق، والمساواة الإنسانية الكاملة، والتكافل الاجتماعي الوثيق. وكان يولي التحرر الوجداني أهمية قصوى في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، حيث يجعله ركناً أساسياً، لأن التحرّر الوجداني كما يفهمه سيد قطب، يجعل عند الإنسان المؤمن استهانة بالقيم المادية واعتزازاً بإيمانه، وترفّعاً عن الخضوع المذلّ لمتطلّبات الشهوة (انظر المرجع نفسه، ص131).

ويقول سيد قطب: إن الأسس التي أقام عليها الإسلام بناء العدالة الاجتماعية في حدود فكرته الكلية، تشير إلى أن الإسلام نظر إلى وحدة الروح والجسد، وإلى وحدة المعنويات والماديات في الحياة. كما نظر إلى وحدة الهدف بين الفرد والجماعة، ووحدة المصالح بين الجماعات المختلفة في الأمة الواحدة، ووحدة الغاية بين الأمم الإنسانية، ووحدة الصلة بين الأجيال على اختلاف المصالح القريبة المحدودة. وتفصيل هذه الأسس كما يلي:

- **التحرّر الوجداني المطلق:** لن تتحقّق عدالة اجتماعية كاملة، ولن يضمن لها التنفيذ والبقاء ما لم تستند إلى شعور باطني باستحقاق الفرد لها، وبحاجة الجماعة إليها، وبعقيدة أنها تؤدّي إلى طاعة الله، وإلى واقع إنساني أسمى. وما لم تستند كذلك إلى واقع مادي يهيئ للفرد أن يتمسك بها، ويتحمّل تكاليفها ويدافع عنها, وتذهب الشيوعية إلى أن الضغط الاقتصادي على الفرد هو ما يجعله يتخلّى عما تكفل له القوانين النظرية أحياناً من عدالة ومساواة. فيما يعتبر قطب أن التحرّر الاقتصادي لا يكفل له البقاء في المجتمع إلا بتحرّر وجداني من داخل الضمير (راجع سيد قطب، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص31-33).
- **المساواة الإنسانية الكاملة:** لم يكتفِ الإسلام بالمفهومات الضمنية المستفادة من التحرر الوجداني، فقرّر مبدأ المساواة باللفظ والنص، وليكون كل شيء واضحاً مقرّراً منطوقاً. وقرّر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات، في الحقوق والواجبات، أمام القانون وأمام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل إلا للعمل الصالح، ولا كرامة إلا للأنقى (راجع المصدر نفسه، ص45).
- **التكافل الاجتماعي:** "لا تستقيم حياة يذهب فيها كل فرد إلى الاستمتاع بحريته المطلقة..يغذيها شعور بالتحرر الوجداني من كل ضغط...وبالمساواة المطلقة التي لا يحدها قيد ولا شرط. فإن الشعور على هذا النحو، كفيل بأن يحطم المجتمع كما يحطم الفرد ذاته...والإسلام يمنح الحرية الفردية في أجمل صورها، والمساواة الإنسانية في أدق معانيها، ولكنه لا يتركها فوضى...فللمجتمع حسابه، وللإنسانية اعتبارها، وللأهداف العليا للدين

قيمتها. لذلك يقرر مبدأ التبعة الفردية في مقابل الحرية الفردية...وإلى جانب التبعة الجماعية التي تشمل الفرد والجماعة بتكاليفها. وهذا ما ندعوه بالتكافل الاجتماعي" (المصدر نفسه، ص52-53).

أما بالنسبة لوسائل تطبيق مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام، فيرى سيد قطب، أن تطبيق مبدأ المصالح المرسلة، ومبدأ سدّ الذرائع في محيط أوسع، يمنح الإمام الذي ينفّذ شريعة الله سلطة واسعة لتدارك كل المضارّ الاجتماعية...رعاية للصالح العام للأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية الكاملة. فمبدأ الملكية الفردية في الإسلام، لا يمنع الدولة من أن تأخذ نسبة من الربح، أو نسبة من رأس المال ذاته، كما يقول قطب، على أن تظل قاعدة النظام الاقتصادي الإسلامي مرعية، بمعنى أن تكون للناس مليكياتهم الخاصة واستثماراتهم الخاصة، مقيدة بطرق التنمية المشروعة، وأن يكون التوظيف في الأموال الخاصة، بقدر الضرورة الطارئة، حتى لا تستوحش الناس، أو تفتر همّتهم، وأن لا يقلّ اهتمامهم بتنمية الثروة وتحسين الإنتاج. وقبل ذلك كله، والأهم من ذلك كله، بحسب تعبيره، أن تبقى لهم طمأنتهم على أرزاقهم، وأن لا يصبحوا عبيداً للدولة إن هم نصحوها، أو عارضوها، فقدوا أرزاقهم (انظر المصدر نفسه، ص123-124).

3- العدالة الاجتماعية عند تقي الدين النبهاني

الشيخ تقي الدين النبهاني (-1977م) مؤسس حزب التحرير، ومفكر إسلامي عمل طوال حياته على التنظير للدولة الإسلامية، ووضع دستورها ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد تناول مبدأ العدالة الاجتماعية في سياق تفنيده للنظامين الرأسمالي والاشتراكي.

وللنبهاني موقف خاص ومتميز في التعامل مع القضايا السياسية والاجتماعية، كما يقول إحسان سمارة، وأن هذا الموقف مبنيّ على طريقته في فهم الإسلام وتطبيقه على القضايا المستجدة، فكرية كانت أو سياسية سياسية اجتماعية، وغير ذلك من القضايا المتعلّقة بالإنسان ومشكلاته. وتتلخّص هذه الطريقة في كونه لا يقبل أن يعالج الإسلام وأفكاره بحسب الظروف والأوضاع المستجدة. وإنما يعمل على معالجة الوقائع بالأفكار الإسلامية التي يستنبطها بنفسه، وفق أصول فقهية خاصة به، يفهم في ضوئها النصوص الإسلامية.

وفي هذا يقول النبهاني: في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، ظهر الخطأ في فهم الشريعة الإسلامية لتطبيقها على المجتمع. فصار الإسلام يفسّر بما لا تحتمله نصوصه كي يوافق المجتمع الحاضر. وكان الواجب أن

يُغيّر المجتمع كي يوافق الإسلام لا العكس (انظر تقي الدين النبهاني، **مفاهيم حزب التحرير**، منشورات حزب التحرير، القدس، ط5، عام 1953م، ص4).

وبناء على طريقة النبهاني، في أنه لا يجيز أخذ أي معالجة لأي مشكلة من غير النصوص الشرعية، بغضّ النظر عن موافقتها للإسلام أو مخالفتها له. فالواجب عنده أن نعالج جميع شؤون الحياة بالأحكام الشرعية. وعليه، فإن مفهوم العدالة الاجتماعية، وكما سائر المصطلحات والأفكار المستحدثة، تُدرس بدقة للتعرّف على واقعها. فإن كانت مما لا تتعارض في الدلالة على الأحكام الشرعية أو تتناقض مع وجهة النظر الإسلامية، فإنه يرفض هذا المصطلح أو الفكر، بل يرفض استعماله في المجال الإسلامي. بل إنه ذهب أبعد من ذلك، حيث اعتبر استعمال المصطلحات الأجنبية، من الأمور التي اعتمدها الغرب في الغزو الفكري لهدم الإسلام، وبلبلة مفاهيم المسلمين، كي يبثّ أفكاره هو في ديار المسلمين تحت غطاء إسلامي. واستنبط النبهاني من قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا} (البقرة: 104)، قاعدة مؤداها أن كل كلمة لها معنى يدل على واقع معين خاص عند غير المسلمين، ويمكن أن تُستعمل بمعنى آخر من حيث دلالة اللفظ، وتكون محتملة للمعنيين معاً عند إطلاقها، يُمنع استعمالها في الإسلام، حتى لو كان لها معنى مغاير في اللغة العربية (انظر إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص152-153).

وفي هذا السياق يقول النبهاني: "إن الاشتراكية كلها فاسدة، سواء منها الاشتراكية الحقيقية، اشتراكية كارل ماركس وأمثالها، أو الاشتراكية اسماً، وهي اشتراكية الدولة، أو الاشتراكية الرائجة في البلاد الإسلامية (أو التي كانت رائجة في زمن النبهاني)، والتي كان يدعو إليها الحكام في البلاد العربية. أما العدالة الاجتماعية التي تتردّد على الألسنة، فليست نظاماً اقتصادياً كالاشتراكية، وإنما هي أحكام معيّنة يراد بها التخفيف من الحيف الفظيع الذي توجده الرأسمالية في المجتمع، وهي أحكام ظاهر فيها الترقيع. وعلى الرغم من أنها رقّعت النظام الرأسمالي، فإنها في حقيقتها ظلم، وهي تطيل أمد الرأسمالية وتثبّتها" (انظر عبد الرحمن المالكي (اسم مستعار للنهاني)، **السياسة الاقتصادية المثلى**، بيروت، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 1963، ص34).

ويناقش النبهاني إجراءات العدالة الاجتماعية التي تطبّقها الدول الرأسمالية من مثل إعطاء التقاعد للموظفين والإكراميات للعمال، وتطبيب الفقراء مجاناً، وتعليم أبنائهم مجاناً. لكن هذه الأمور وأمثالها، ليست من العدالة كما يؤكد النبهاني، وإنما هي ظلم في المجتمع. ويتساءل: لماذا يأخذ الموظف المصنف تقاعداً من الدولة إذا كبر، ولا يأخذ ذلك، العامل أو ماسح الأحذية أو البستاني أو سائق السيارة، وغيرهم من المحتاجين من أبناء البلاد. ولماذا يأخذ العامل إكرامية ولا يأخذ ذلك البائع على

عربة، وبائع الصحف، ومن شاكلهم؟ ثم لماذا يكون التطبيب والتعليم مجاناً للفقراء، ولا يكون مجاناً لجميع الناس؟

ويستنتج النبهاني أن هذه العدالة الاجتماعية ظلم، لأن الدولة مسؤولة عن كفاية الأمة كلها فرداً فرداً، فيما لا بدّ منه، كالتطبيب والتعليم والدفاع وحفظ الأمن، وذلك للفقير والغني، والضعيف والقوي، سواء بسواء، وهي مسؤولة عن ضمان إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً، من جهة، وتمكينهم من إشباع حاجاتهم الكمالية من جهة أخرى. وهذا عام لكل من عجز عن الوصول إلى هذا الإشباع الكلي، سواء أكان موظفاً أو ماسح أحذية، فإن حقه أن يأخذ ما يكفيه الإشباع الكلي لحاجاته الأساسية، وليس أن يأخذ تقاعداً محدوداً أو إكرامية محدودة؟ ولهذا كان ما يسمى عدالة اجتماعية ظلماً، فوق كونه مخدّراً للماس عن مساوئ النظام الرأسمالي، فلا تجوز الدعوة لها، ولا محاولة تطبيقها (انظر المصدر نفسه، ص34-35).

4- العدالة الاجتماعية عند محمد باقر الصدر

يعتبر السيد محمد باقر الصدر (-1980م) من أعلام الفكر الحركي الإسلامي، ومن أبرز المنظّرين الإسلاميين في القرن العشرين، ومن مؤسسي حزب الدعوة في العراق. وله مؤلفات عدة نالت رواجاً كبيراً لدى مختلف الاتجاهات، ومن أهمها كتابه **اقتصادنا** في عام 1960م. وبما أن هدف الكتاب هو قراءة المذهبين الفكريين الرأسمالي والاشتراكي، والمفاضلة بينهما والطرح الاقتصادي الإسلامي، فقد عرّج على مفهوم العدالة الاجتماعية، معتبراً إياه من أركان الاقتصاد الإسلامي، إلى جانب مبدأ الملكية المزدوجة، ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود. ومن أجل تبيان مكانة العدالة الاجتماعية في الإسلام، فلا بدّ من تناول أركان الاقتصاد الإسلامي، كما ذكرها الصدر.

ففي **مبدأ الملكية المزدوجة**، يقول الصدر: إن الإسلام لا يتفق مع الرأسمالية في القول بأن الملكية الخاصة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها أن الملكية العامة مبدأ عاماً، بل قرّر الإسلام الأشكال المتنوّعة للملكية في وقت واحد.

وفي **مبدأ الحرية المحدودة**، يرى الصدر أن السماح في الإسلام للأفراد بالحرية محدود بالقيم المعنوية والأخلاقية، التي تهذّب الحرية وتصقلها. وهذا التحديد للحرية إما أن يكون ذاتياً نابعاً من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية، وإما أن يكون التحديد موضوعياً، يُفرض على الفرد في المجتمع الإسلامي من خارج، بقوة الشرع، من خلال منع بعض النشاطات الاقتصادية كالربا

والاحتكار، وإشراف ولي الأمر على النشاط العام وتدخّل الدولة لحماية المصالح العامة.

أما **مبدأ العدالة الاجتماعية،** فيتجسد فيما زُوّد به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلامية. فإن الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المبادئ الأساسية التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي، لم يتبنّ العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام، ولم ينادِ بها بشكل مفتوح، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية باختلاف أفكارها الحضارية، ومفاهيمها عن الحياة.

وإنما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره في مخطط اقتصادي معيّن، وجسده في واقع اقتصادي حيّ. فلا يكفي أن نعرف من الإسلام بمناداته بالعدالة الاجتماعية، وإنما يجب أن نعرف أيضاً تصوّراته التفصيلية، ومدلولها الإسلامي الخاص (انظر محمد باقر الصدر، **اقتصادنا،** ص286-287).

ورأى الصدر أن الصورة الإسلامية للعدالة تحتوي على مبدأين عامين، أحدهما مبدأ التكافل العام، والآخر مبدأ التوازن الاجتماعي. وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي تتحقّق القيم الاجتماعية العادلة (انظر المصدر نفسه، ص287).

- **مبدأ التكافل العام**

ففيما يتعلّق بالتكافل الاجتماعي، فقد فرض الإسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الإسلامي ضماناً كاملاً. وتقوم عادة بهذه المهمة على مرحلتين. ففي المرحلة الأولى، تهيئ الدولة للفرد وسائل العمل. فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل، أو كانت الدولة في ظرف استثنائي، ولا يمكنها منحه فرصة العمل، جاء دور المرحلة الثانية التي تمارس فيها مبدأ الضمان الاجتماعي، عن طريق تهيئة المال الكافي لسدّ حاجات الفرد بالحدّ الأدنى. ويستمد مبرّراته من أساسين: التكافل العام والآخر حق الجماعة في موارد الدولة العامة. ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته، في تعيين نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها، وتعيين الحدّ الأدنى من المعيشة التي يوفرها الضمان الاجتماعي للأفراد.

فالتكافل العام هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين على سبيل الكفاية، كفالة بعضهم لبعض، ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكانياته. ودور الدولة هو في إلزام رعاياها بامتثال ما يُكلّفون به شرعاً.

أما حق الجماعة في مصادر الثروة، فتكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم (راجع المصدر نفسه، ص660، 662).

- **مبدأ التوازن الاجتماعي**

يقول الصدر: إن الإسلام حين عالج قضية التوازن الاجتماعي، انطلق من حقيقتين إحداهما كونية، والأخرى مذهبية (أي مبدئية). الحقيقة الأولى هي تفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات، النفسية والفكرية والجسدية. والاختلاف بين الأفراد هو حقيقة مطلقة، وليس نتيجة إطار اجتماعي معيّن. أما الحقيقة الثانية، فهي أن العمل هو أساس الملكية وما لها من حقوق. وإن نتيجة الإيمان بهاتين الحقيقتين، هي السماح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروة.

ويخلص الإسلام من ذلك كما يقول الصدر إلى أن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل. ومعنى ذلك أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ومتداولاً بينهم، إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد، تتفاوت فيه المعيشة، ولكنه تفاوت في الدرجة، لا تناقضاً كلياً في المستوى كالتناقضات الصارخة في مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

وهذا لا يعني بحسب الصدر، أن الإسلام يفرض هذه الحالة من التوازن في لحظة، وإنما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة هدفاً تسعى إليه الدولة في حدود صلاحياتها إلى تحقيقه والوصول إليه، بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها (انظر المصدر نفسه، ص667-669).

نظريات تاريخية

إن التفكير في أحداث التاريخ مرحلة متقدمة عن مجرّد سرد وقائع الماضي في محاولة استعادتها، أو تفسيرها بمعنى ربط الأسباب بالمسبّبات، من أجل فهم أوفى، أو في أقل تقدير، التوصّل إلى تصوّر ذهني مقنع لتسلسل الأحداث، بما يساعد على رسم الصورة الإجمالية. إن ما يسمى فلسفة التاريخ، هو استنباط قواعد عامة لسير التاريخ، عبر استيفاء النظر في الأحداث في سياق المجال العام للحضارات. والهدف من هذا المبحث على وجه خاص، هو محاولة استشراف الأحداث قبل وقوعها، بتطبيق القواعد، وكأن التاريخ يتكرّر وفق إيقاع معيّن، وإن بوجوه مختلفة.

وقد انشغل بعض المؤرخين والفلاسفة قديماً وحديثاً، بهذا النوع من الاهتمام الفكري، فخرجت أنماط من النظريات التاريخية، التي كان لها تأثير نافذ في آليات فهم الماضي والحاضر في الوقت نفسه. فما هي فلسفة التاريخ؟ وما هي أبرز اتجاهاتها؟ وما هو محتوى أهم نظرياتها الحديثة؟

أولاً: معنى فلسفة التاريخ

يتألف المصطلح من كلمتين لا تبدوان متجانستين، فللفلسفة مجالها الخاص المختلف عن العلوم سوأء أكانت علوماً طبيعية أو إنسانية. وعلم التاريخ هو نوع خاص من العلوم الإنسانية، لأن مجال عمله هو الماضي الغائب، وكل حدث يقع، يدخل مباشرة في الماضي.

والفلسفة في اللغة هي: الحكمة، وهي كلمة أعجمية. أما التأريخ فهو: تعريف الوقت، ومثله التوريخ. يقال: أرّخ الكتاب ليوم كذا، وقّته (انظر ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص4، ج9، ص273).

ومعنى فلسفة التاريخ، حكمة التاريخ، أو علّته. وعموماً، يهتم هذا النوع من الأبحاث، باستنباط علل الأحداث، بما يشكّل نظرية ما، أو منهاجاً في فهم أحداث التاريخ. ويقول كولينجوود Collingwood (-1943م): إن فلسفة التاريخ هي الأفكار الشاملة والضرورية في ذهن كل من يفكر في التاريخ. بكلمة أخرى، فلسفة التاريخ، هي إعمال الفكر في أحداث الماضي، من أجل استنباط قواعد عامة تنطبق تكراراً على سيرورة التاريخ على مدى الأزمان، في محاولة لاستشراف المستقبل.

(See: R. G. Collingwood, *The idea of history*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1993, p.337).

ويُفرّق اصطلاحياً بين التاريخ والتأريخ، فالتاريخ history هو الأحداث الماضية. والتأريخ historiography هو كتابة التاريخ، ومنهج نقدي لمصادر الحدث، وفي تخيّر الأحداث من المواد الخام، سواء أكانت شفهية أو مكتوبة، مخطوطة أو منقوشة، ثم إعادة تركيب الماضي في سرد تاريخي معيّن.

(Philosophy of history | Britannica)

ومع أن المجالين مختلفان، إلا أن عمل المؤرخ ضروري لعمل الفلسفة، والعكس صحيح. فالتاريخ من دون النظرة التأملية الشاملة يبدو أحداثاً متراصة بعضها إلى جانب البعض، دون أي فائدة تُذكر. ويحتاج الفيلسوف إلى عمل المؤرخ، إذ لا بدّ أن يستند في رؤيته الفلسفية إلى التاريخ، وفي تفسيره العام لمسار الأحداث إلى مادة تاريخية وأمثلة كافية. فإن لم يفعل ذلك، فكأنه يبني تأملاته وقوانينه العقلية على أشياء غير موجودة. وكأنه يحاول فرض مبادئه الخاصة على التاريخ دون أن تكون هذه المبادئ مستنبطة منه أو مستقاة من أحداثه، فههنا، هو يزيف التاريخ، ويزوّره (انظر مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ**، القاهرة، سلسلة الشباب العدد 14، وزارة الثقافة ووزارة الشباب، 2004، ص24، 26).

ثانياً: اتجاهات فلسفة التاريخ

أول من استعمل مصطلح علم فلسفة التاريخ هو المؤرخ والفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire (-1778م) في بحث نشره عام 1775م، **مقال عن أخلاق الأمم وروحها** *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. وقصد فولتير من هذا المصطلح تأمل التاريخ وفق قواعد المذهب العقلي في القرن الثامن عشر. وتطوّر المعنى مع الفيلسوف الألماني هيغل Hegel (-1831م)، فيلسوف القرن التاسع عشر، حتى أصبحت فلسفة التاريخ فرعاً أساسياً من فروع الفلسفة (انظر المرجع نفسه، ص27).

وتتحدّد فلسفة التاريخ بما يلي:

- **الكلية**: تبدو أحداث التاريخ أمام الفيلسوف أشتاتاً لا رابط لها، فيعمل على توحيدها عضوياً والربط فيما بيها، ويشكّل من ذلك كله ما يسمى بالتاريخ العالمي.
- **العلية**: يلجأ المؤرخ في التاريخ العادي إلى التعليل، ولكنه يتقيد دائماً في استنباطه للأسباب بواقعة جزئية من حوادث فردية وزمان ومكان. أما فيلسوف التاريخ، فيختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة أو علتين

في أكثر تقدير، ويفسر في ضوئها التاريخ العالمي، ويعيد تشكيل وقائع التاريخ في صورة عقلية (انظر أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975، ص124-125).

واختلف فلاسفة التاريخ في تفسيراتهم بحسب منطلقاتهم الدينية والأيديولوجية والفلسفية، وفق ثلاث خطوط رئيسية:

- **فلسفة العناية الإلهية** التي تؤمن بأن أحداث التاريخ تجري وفق إرادة الله ولا شأن للإنسان في مساراته، ويمثّلها في القرون الوسطى سان أوغسطين Aurelius Augustinus (-430م)، وهو لاهوتي من شمال أفريقيا أثناء السيطرة الرومانية عليه، في حين أن الإسلام لا يُلغي دور الإنسان في صنع التاريخ.
- **فلسفة التعاقب الدوري للحضارات،** ويُعتبر ابن خلدون أبرز ممثّل لها، بنظرية متكاملة، ترى أن التاريخ عبارة عن صعود للحضارات وسقوط لها ونشوء أخرى بدلاً منها.
- **فلسفة التقدّم الإنساني** التي تشدّد على أن مسار التاريخ هو إلى الأمام دائماً وإن تعثّر أحياناً، كما تقول الماركسية مثلاً بأن تقدّم التاريخ له غاية واحدة وهو بناء المجتمع الشيوعي، وأن المسار يرتسم على شكل لولبي، فهو يصعد ويهبط لكنه يتقدّم. (انظر مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، ص72-90).

ثالثاً: نبذة عن أهم النظريات الحديثة

ثمة نظريات متعدّدة ومتنوّعة في فلسفة التاريخ، تتعارض فيما بينها أو تتقاطع وتتشابه. ووقع الاختيار على ثلاث نظريات حديثة، تأثر بعضها ببعض بحسب ظهورها تاريخياً، نظرية صعود الحضارات وسقوطها للفيلسوف الألماني آسوالد شبنغلر(-1936م)، ونظرية التحدّي والاستجابة للمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (-1975م)، ونظرية الأفكار ودورها في صنع الحضارات للمفكر الجزائري مالك بن نبي (-1973م)، وفيما يلي أهم ما جاء فيها:

1- نظرية صعود الحضارات وسقوطها عند شبنغلر

قدّم الفيلسوف الألماني آسوالد شبنغلر رؤية خاصة للتاريخ ونظرية جديدة في نشأة الحضارة وتطوّرها وتدهورها. لقد اعتبر شبينغلر أن التاريخ ليس علماً، إنما ما يوجد هو علم مساعد للتاريخ يؤكد ما كان وما حدث. فالمعلومات التاريخية لا تتكرّر. أما المعلومات الطبيعية فتكرّر نفسها. ولذلك يوجد فرق بين الأمرين، فالأولى وقائع، والوقائع التاريخية تتبع الواحدة منها الأخرى. أما الثانية فهي حقائق، والحقائق الطبيعية تنشأ الواحدة منها عن الأخرى. وهذا هو الفرق بين "متى" وهو سؤال التاريخ، و"كيف" وهو سؤال الطبيعة. فالتاريخ يحمل طابع الحقيقة المفردة التي لا تتكرّر. أما الطبيعة فتحمل طابع المحتمل حدوثه دائماً، من خلال قوانين وسنن. ومهما بدا من ترابط وثيق بين مصادفات في الحياة اليومية، فإن كلّاً منها ينتمي في الأساس إلى عالم يختلف عن عالم الآخر.

- تفسير التاريخ بمقولة المصير

يعتبر شبنغلر أن تفاهة التاريخ المكتوب تساوي ما يُقيمه المؤرخ من ارتباطات للوقائع ويجعل ذلك هدفاً له. فهو ينفي السببية في التاريخ. ولذا، كلما ازداد الإنسان عمقاً في معيشه، ازداد بعداً عن الانطباعات السببية، ويزداد ثقة بتفاهتها المطلقة. والمعادلة عنده هي التالية: كلما ابتعد البحث التاريخي عن العلم الحقيقي، فإن ذلك هو أفضل للتاريخ (انظر آسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص294، 295، 300-301).

ويوضح شبنغلر أن اللامتوقع هو الذي يحكم سطح التاريخ، وكل حادثة فردية هي قرار وشخصية موسومة بميسمه. فلم يكن أحد يتوقع هبوب عاصفة الإسلام حين عرف محمد طريقه إلى الوجود، كما أنه لم يكن هناك أيضاً أي إنسان ترقّب نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (-1821م) في سقوط ماكسميليان بروبسيير Maximilien de Robespierre (-1794م)، وهو أحد رجال الثورة الفرنسية في عصر الإرهاب. فبروز الرجال وأعمالهم وحظوظهم أمور كلها غير قابلة للحساب (انظر المصدر نفسه، ص269-270).

والتاريخ كما يقول شبنغلر مثقل بالقضاء والقدر، لكنه متحرّر من القوانين. فالمرء قد يتكهّن بالمستقبل. وإن هناك بصيرة تستطيع أن تنفذ إلى أعماق أسراره، لكن لا يستطيع أحد أن يحسبه. فالموهبة التي تمكّن الإنسان من قراءة حياة كاملة حينما يتفرّس في وجه ما، وتجعله قادراً على إحصاء شعوب بأكملها من صورة حقبة تاريخية، وأن يقوم بكل هذه الأعمال، دون أن يبذل أي جهد متعمد مقصود، أو

دون أي منهاج، هذه الموهبة بعيدة كل البعد عن كل ما يتعلّق بمبدأ العلة والمعلول (انظر المصدر نفسه، ص233-234).

ويعتبر شبنغلر أن هناك طريقتين لفهم العالم، فمن يريد فهمه بالخبرة السببية، فهذا يعني أنه لا يوجد أي سر، ولا توجيه باطني. ومن يترك لانطباعاته عن العالم أن تعمل في أحاسيسه، وأن تمتص كل هذه الانطباعات، فهذا الإنسان هو الذي يشعر بصيرورة العالم. وعندما يتخلّى عن القناع الجامد للسببية، في اللحظة التي يتوقف فيها عن التفكير، فحينئذ لا يبقى الزمان لغزاً، إنما يصبح يقيناً باطنياً، يصبح **المصير** نفسه (انظر المصدر نفسه، ص234).

ولا يعني شبنغلر بالمصير قوة خارجية تحدّد سلوك الإنسان، وإنما المصير عنده هو شعور الإنسان بأنه بإزاء قوة إنسانية أخرى تتحدّاه، وتجعل وجوده في خطر. حينئذ، تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد الوجود. ووفقاً لذلك، لا بدّ أن يتوفر لفكرة المصير عاملان: وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل، ثم وجود أحداث خارجية بينها والذات علاقة تحدٍّ في أغلب الأحيان، فينشأ بينهما الالتحام نوع من التفاعل يحدّد سلوك الذات لسنوات.

وليس كل حدث يمسّ المصير، فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمسّ إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لا بدّ من أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكّل جوهر الذات، حيث تكشف الروح عن جزعها بإزاء ما يهدّد شخصيتها، جزع مصدره الخوف على المصير. وبما أن الزمان لا يستعاد، فإن ما يستحيل عوده يثير الجزع في النفس. وبهذا، تختلف فكرة المصير عن فكرة العلّية (أي السببية) في التاريخ.

فقد تقابل شخصاً في الطريق، فلا يكون لهذه المقابلة في حياتك الحقيقية أي أدنى أثر، وقد تقابل شخصاً آخر، فيكون هذا التقابل نقطة تحوّل عظيمة في حياتك. ففي الحالة الأولى، لا يسمى التقابل مصيراً. أما في الحالة الثانية، فإن التقابل يسمى مصيراً، لأن هذا حادث يتصل بوحدة حياة الفرد ومعناها. وقد يكون واحد أو من نوع واحد مصيراً بالنسبة إلى ذات، وليس بمصير بالنسبة إلى ذات أخرى (عبد الرحمن بدوي، **اشبنجلر**، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، 1982، ص72-73).

ويقول شبنغلر: "ليس هناك من حضارة حرة في اختيار درب فكرها وسلوكه، ولكن هنا للمرة الأولى، تستطيع إحدى الحضارات أن ترى مسبقاً الطريق التي اختارها لها المصير" ويقصد الحضارة الغربية الحالية التي يراها مختلفة عن كل ما سبقها من حضارات، وتندفع قُدُماً نحو أرقى ما توصّل إليه الفكر، وإن النفوذ إلى جوهرها كأنه نفوذ إلى كل العالم وكأنها استوعبت ما أنجزه الإنسان من قبل،

واحتوت على إمكانات ضخمة (انظر آسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ص302-303).

- **ولادة حضارة وموتها**

يقول شبنغلر إن الحضارة هي الظاهرة الرئيسية في كل تاريخ ماض ومستقبل. وإن هذا الاكتمال الباطني والظاهري، هو الخاتمة، التي تنتظر كل حضارة حية، وهو مغزى جميع الانحطاطات التاريخية بما فيها الانحطاط الكلاسيكي الذي نعرفه معرفة تامة، وبما فيها انحطاط آخر يتوقّعه شبنغلر، وسيشغل القرون الأولى من الدورة الألفية القادمة. وقد ظهرت الآن طلائعه، والشعور به، وهو انحطاط الغرب. ولكل حضارة، ولكل مرحلة من مراحل مراهقتها، ونضوجها، وانحطاطها، من أطوارها وحِقَبها، الذاتية والضرورية، ديمومة معيّنة (انظر المصدر نفسه، ص214، 218، 223).

وإن جميع الإبداعات العظيمة، وأشكال دين أو فنّ أو سياسة أو حياة اجتماعية، أو اقتصاد أو علوم، تظهر وتكمل نفسها، وتموت في أوقات معاصرة في كل الحضارات. ولا توجد أي ظاهرة ذات أهمية عميقة في سجل إحدى الحضارات حيث لا نجد نسخة طبق الأصل عنها في كل حضارة أخرى (انظر المصدر نفسه، ص214، 223، 227).

والتاريخ بنظر شبنغلر مكوّن من كائنات عضوية حية هي الحضارات. وكل حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه. فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء. والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات. فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه. وإذا استطعنا أن نعيّن السياق بالنسبة لحضارة ما، استطعنا أن نعيّنه بالنسبة لبقية الحضارات، وصار ميسوراً لنا معرفة الأدوار التي ستمر بها أي حضارة سيُقدّر لها أن توجد في المستقبل (انظر المرجع نفسه، ص101).

وعن ولادة الحضارة وموتها، يقول شبنغلر إن الحضارة تولد في اللحظة التي تُوقِظ فيها نفس عظيمة الروحانيةَ الأولية للإنسانية الطفلة أبداً، وتعزل نفسها، لتصبح شكلاً منبثقاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محدّدة لها، ومعرّفة بها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه، شأنها في ذلك شأن النبات. ثم تموت عندما تحقّق هذه النفس كامل إمكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم. وتعود إلى نفسها الأولية.

وبعبارة أخرى، عندما تبلغ أي حضارة هدفها، أي تحقيق ذاتها، وتكتمل الفكرة، وكامل محتوى إمكاناتها الباطنية وتصبح واقعية في ظاهرها، آنذاك تتصلّب فجأة، وتفسد، وتتسمّم، وتجمد دماؤها، وتخور قواها (انظر المصدر نفسه، ص217).

2- نظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي

تُعدّ نظرية توينبي من أهم نظريات فلسفة التاريخ. فهو مؤرخ معاصر عاش مشكلاتنا الراهنة، وهو ما يجعل آراءه أكثر أهمية من آراء فلاسفة أو مؤرخين في أزمان سالفة. كذلك حرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً. وهو ليس مؤرخاً عادياً، إذ عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريباً، كما حرص على أن يكون قريباً من موضوع بحثه من خلال أسفاره ورحلاته. وهو من خلال موسوعته الضخمة لا يكاد يناظره مؤرخ آخر. كان موضوعياً في تقييم الحضارات دون تفضيل الحضارة الغربية.

ورفض توينبي القول بوحدة الحضارات من أجل أن يقال إن الحضارة الغربية أعظمها قيمة. وانتقد تحقيب مؤرخي الغرب للتاريخ إلى ثلاث، قديم ووسيط وحديث. واتفق مع شبنغلر على أن الحضارة هي وحدة الدراسة التاريخية لا القومية. والخلاف بينهما، هو اختلاف بين فيلسوف يؤرخ ومؤرخ يفلسف (انظر أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، الاسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975، ج1، ص259-262).

ويقول توينبي إنه من الواضح أن تكوين الحضارات إذا لم يكن نتيجة عوامل بيولوجية أو عوامل جغرافية، وهي تعمل منفصلة بعضها عن بعض، فينبغي أن يكون نتيجة نوع من التفاعل فيما بينها. ومن جهة أخرى، ينبغي أن يكون العامل شيئاً مركباً لا بسيطاً (انظر أرنولد توينبي، **بحث في التاريخ**، تلخيص د. سي. سمرفل، نقله إلى العربية طه باقر، بيروت، الورّاق للنشر، ط1، 2014، ص134).

وأثناء بحث توينبي عن عوامل تكوين الحضارات، تناول عاملي العِرق والبيئة. فمن جهة، رأى المؤيدون الغربيون لمقولة تفوق الرجل الأبيض، أن المواصفات الموروثة لدى عرق معيّن، لها دور أساسي في ولادة الحضارات، وتتعلّق عندهم باللون، أي الإنسان الأشقر ذي العيون الزرق والرأس الطويل. واعتبر توينبي أن توسع الغرب جغرافياً في القرون الأربعة الأخيرة، واتصاله غير الودّي غالباً مع الشعوب المختلفة عنه، ليس فقط في الثقافة، بل أيضاً في الجسم، خرج منه فكرة متوقّعة عن أجناس عالية وأجناس واطئة.

أما عامل البيئة فقد التفت إليه اليونان الإغريق، وهذا يعود أيضاً إلى توسع الإغريق القدماء في محيطهم وكان عالماً أصغر بكثير، فلم تكن الاختلافات الظاهرة مؤثرة كثيراً، فارتأوا أن الفارق الجغرافي لجهة التربة والمناخ، له دور كبير في نشوء حضارة ما (انظر المصدر نفسه، ص116-118، 132-133).

ورأى توينبي أن الإبداع يكون نتيجة نزال، وأن تكوين الحضارات يكون نتاج تفاعل. وراح يبحث عن علة واحدة بسيطة يمكن إثبات بأنها تنتج العلة نفسها دائماً. فالعرق أو البيئة يكون مثمراً في إنتاج حضارات وعقيماً في حالة أخرى (انظر المصدر نفسه، ص146).

- **حافز الأقاليم الصعبة**

هل نستطيع القول إن الحافز على الحضارة يزداد شدة اطراداً كلما كانت البيئة أصعب وأقسى؟

على سبيل المثال، وُلدت الحضارة الصينية في حوض النهر الأصفر، مع أنه لم يكن صالحاً للملاحة في أي وقت من السنة، وكان ذوبان الثلج كل ربيع يتسبّب بفيضان عنيف ومخرّب، وليس في حوض نهر الياغنتسي الذي كان صالحاً للملاحة في كل وقت، وفيضاناته هي أقل شدة (راجع المصدر نفسه، ص183-184).

مثال آخر. وُلدت الحضارة الهلينية اليونانية في منطقة صخرية جرداء، هي أصعب جغرافياً من المناطق الواقعة شمالاً، حيث لم تنشأ حضارة خاصة بها. ففي "أتيكا" مركز بلاد الإغريق، كانت تتسم بالتربة الحجرية الفقيرة الرقيقة على نحوٍ شاذ. لكن هذا التحدّي دفع الأثينيين إلى الانتقال من تربية الحيوانات ومن الزراعة، إلى وسائل أخرى اختصوا بها، وهي زراعة شجر الزيتون الذي يناسب الحجارة الجرداء بل يزدهر فيها. فيما كانوا يحصلون على احتياجاتهم الأخرى بمقايضة الزيت مع الحبوب. وكانت النتيجة السياسية تأسيس الإمبراطورية الأثينية (راجع المصدر نفسه، ص184-187).

- **حافز الأرض الجديدة**

هل يكون الأثر الناشئ عن إشغال أرض جديدة حافزاً بنفسه؟

إنه بخروج بني إسرائيل من مصر، نشأ جيل جديد ساعد على وضع أسس الحضارة السريانية. فالمسيح خرج من القرية الخاملة في الجليل، الناصرة. وكانت القرية رقعة صغيرة من الأرض منعزلة، وقد ضمها المكابيون (مكابيم) إلى دولتهم

"يهودا" قبل ولادة المسيح بأقل من قرن. وهم فصيل يهودي ثاروا على الرومان وأسسوا سلالة حاكمة في فلسطين بين عامي 164 ق.م و63 ق.م. ومع معاداة اليهود للمسيح، خرج دعاة الدين الجديد إلى الشعوب الأخرى من غير اليهود، وفتحوا للمسيحية عوالم أخرى تقع إلى أبعد حدود عن المكابيين (راجع المصدر نفسه، ص200).

وإذا صحّ أن الأرض الجديدة تمدّ بحافز للنشاط والعمل أعظم من الأرض القديمة، فيكون من المتوقع أن يكون الحافز واضحاً بوجه خاص في الحالات التي تكون فيها الأرض الجديدة مفصولة عن الأرض القديمة بالبحر. ويتجلّى ذلك في الاستعمار البحري في تاريخ البحر المتوسط بين عامي 1000 و500 ق.م، حين كان يتنافس على حوضه الغربي المستعمرون من الروّاد البحريين من ثلاث حضارات مختلفة في الشرق الأدنى. فاستطاعت قرطاجة Carthage السريانية وسرقوسة Syracuse الهلينية أن تتفوّقا على المدينتين اللتين كانتا أصلاً لهما، أي صور وكورنث Corinth. كذلك تفوّق اللوقريون الإيبيزفريون Epizephyrian Locrians على أشقائهم الذين بقوا وسط اليونان (راجع المصدر نفسه، ص206).

- **حافز الضربات**

وعند تحرّي توينبي عن العوامل البشرية في تكوين الحضارات بالأسلوب نفسه، بحث في تأثير المجتمعات والدول في جيرانها، وذلك عندما تتحفّز دولة عسكرية بسلسلة متتابعة من النزاع مع جيرانها، ثم يفاجئها خصم لم تنازله من قبل، فيوجّه إليها ضربة قاصمة، فماذا يحصل لبناة الإمبراطوريات حينما يُقهرون وهم في منتصف الطريق؟

مثالاً على ذلك، الكارثة التي حلّت بالسلطنة العثمانية في بداياتها، عندما هزم تيمورلنك (-807هـ/1405م) مؤسس السلالة التيمورية، السلطان بايزيد الأول الملقب بالصاعقة (-805هـ/1403م) في معركة أنقرة عام 1402م، وأسره ومات بعد أشهر، وكان في أوج انتصاراته في البلقان وعلى وشك السيطرة عليه. كان المنتظر أن تنهار الدولة العثمانية، لكن محمد الفاتح (-886هـ/1460م) بعد نصف قرن استولى على القسطنطينية عام 1453م (راجع المصدر نفسه، ص215-216).

- **حافز الضغط**

أما حين يكون الاصطدام على ضغط خارجي مستمر، وهو ما يقال عنه بمصطلح الجغرافيا السياسية بما تتعرّض الشعوب أو الدول في منطقة التخوم أو

الحدود. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، تأسيس الدولة العثمانية. فعندما انهارت الدولة السلجوقية التركية في الأناضول في القرن الثالث عشر الميلادي، ورثت مجموعتان تركيتان أجزاء من المملكة، فسيطر القرمانيون (القرمانلي) على قلب المملكة ومنها العاصمة قونية، فيما سيطر العثمانيون (العثمانلي) على قصعة أرض على أطرافها. وبدا أن القرمانيين كانوا أفضل حظاً من العثمانيين الذين كانوا آخر من جاء إلى المنطقة وكانوا في أحوال مزرية، هاربين من زحف المغول في سهوب آسيا الوسطى. وقد عيّن آخر الملوك السلاجقة لهم قطعة أرض محاذية للأراضي البيزنطية أي كانت جبهة قتال. وتمكن عثمان الأول بن أرطغرل (-726هـ/1324م) من توسيع سيطرته تدريجياً على حساب البيزنطيين، فكان مؤسس إمبراطورية مترامية الأطراف (انظر المصدر نفسه، ص224-225).

- **حافز الحرمان**

قد تجد جماعة أو صنفاً من الناس في المجتمع ممن وقعت بهم عقوبة الحرمان، إما مصادفة، أو بسبب سلوكهم، أو سلوك أفراد آخرين، ويكونون مستعدين للاستجابة بإزاء التحدّي، حين يُحرمون من مجالات معيّنة من العمل، أو يُحرمون منه تماماً، فيوجهون عندئذ مواهبهم إلى مجالات أخرى يبرزون بها على الآخرين.

مثال على ذلك الذين تعرّضوا للاسترقاق على أيدي الرومان ما بين القرن الثاني ق.م والقرن السادس الميلادي. فمن فشل منهم في الاستجابة لتحدّي الحرمان، وأكثرهم فشل، فقد سار على طريق الهلاك. لكن منهم من نجح في الاستجابة لهذا التحدّي، فتمكّنوا من التعويض بوسائل وأساليب أخرى، حتى إن بعضهم أضحى مناطاً به إدارة أملاك واسعة. حتى القيصر نفسه، عندما أضحت روما إمبراطورية عالمية استعان برجال محرَّرين في الشؤون الإدارية. واشترى آخرون حريتهم بالأموال التي كسبوها في الأعمال الصغيرة التي سمح لهم بها أسيادهم، واكتسبوا غنى وجاهاً بعد ذلك (انظر المصدر نفسه، ص245-246).

3- دور الأفكار في تكوين الحضارات عند مالك بن نبي

أمضى المفكر الجزائري مالك بن نبي عمره في وضع نظرية جديدة لفلسفة الحضارة وشرحها وتطويرها، فخصّص لها سائر مؤلفاته ومحاضراته بين فرنسا ومصر والجزائر، وغيرها من البلدان، فكان أبرز مفكر مسلم عُني بالفكر الفلسفي الاجتماعي بعد ابن خلدون (راجع صائب عبد الحميد، **فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي**، دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة والمعاصرة، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص410).

لقد نظر بن نبي إلى المستقبل من خلال مراحل ثلاث:

الأولى، نظرته إلى نفسه بوصفه مستعمَراً يواجه سلطان الاستعمار.

الثانية، نظرته إلى الوسط المحيط به، والذي يتسم بقابليته للاستعمار.

الثالثة، نظرته إلى مصير الإسلام والإنسانية بأنه واحد.

ولذا، لا بدّ أن يكون الحل في مستوى الإنسانية (انظر عمر كامل مسقاوي، **في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد**، دمشق، دار الفكر، 2013، ج1، ص21).

وللأفكار عند مالك بن نبي دور أساسي في تكوين حضارة ما. ولا يقتصر هذا الدور على مجرّد الزينة والزخرفة، إذ لا يصبح دوره كذلك إلا حينما يكون المجتمع في عصور ما بعد التحضّر، أي في مرحلة الأفول. ففي مرحلة اندماج مجتمع ما في التاريخ يكون للأفكار دور وظيفي، لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معيّنة. ويمكن تعريف الحضارة بأنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوّره (انظر مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، بيروت، دار الفكر المعاصر، ودمشق، دار الفكر، 2002، ص42).

ويلخّص عمر مسقاوي مسألة الأفكار كما جاءت في كتب مالك بن نبي، وهو أحد أقرب تلامذته، فيقول: إن هناك توازناً لا بدّ منه في أي حضارة بين العناصر الثلاثة المتحرّكة، بحسب تسلسل اكتشاف الطفل العالم من حوله: الأشياء والأشخاص والأفكار، بحيث ينسكب مزيجها في قوالب الإنجاز الحضاري. فإذا استبدّ عنصر منها على الآخرين، تقع أزمة حقيقية في مسيرة الحضارة. فعدم التوازن بين العناصر الثلاثة يفضي إلى انهيار المجتمع. ومن جهته، فإن المجتمع الإسلامي لا يدرك حركته ولا أصالة مصادره. لذا، يعيش في أزمة نفسية تخلط بين الأصالة والفعالية، وذلك لأن العالم الصناعي الغربي اليوم فعّال، وتمتدّ فعاليته لتحتوي العالم بأسره، لكنه ليس أصيلاً، أي إنه لا يرتكز إلى مبادئ صحيحة موضوعياً. وهذا سرّ أزمته في العالم المعاصر (انظر تقديم مسقاوي لكتاب **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مالك بن نبي، ص10-11).

ويقول مسقاوي: إن على المجتمع الإسلامي، في مواجهة العصر أن يعطي لأصالة فكرته فعالية تضمن له النجاح. وهو مدعو لاستعادة تقاليده، والبحث عن وسائل لفعاليتها. فالمشكلة في العالم الإسلامي، مشكلة أفكار لا وسائل، منذ انحطاطه في مرحلة ما بعد الموحدين أي عقب هزيمة الناصر لدين الله الموحدي (-610هـ/1213م) في موقعة حصن العقاب بالأندلس عام 609هـ/1212م. ويضيف:

إن التراث الواصل من عصور الحضارة الإسلامية بات أفكاراً ميتة. ويستورد المجتمع الإسلامي أفكاراً منبتّة من جذورها فيمتصها مع سمومها القاتلة (انظر المرجع نفسه، ص12-13).

وبشأن تشخيص الأزمة التي يعاني منها المسلمون في مرحلة ما بعد التحضّر، بحسب تعبير بن نبي، فإن كل مصلح يصف الوضع الراهن تبعاً لرأيه أو مزاجه أو مهنته، فرأي رجل سياسي مثل جمال الدين الأفغاني هو أن المشكلة سياسية ولا تحلّ إلا سياسياً. أما رجل الدين مثل الشيخ محمد عبده، فيرى أن المشكلة لا تحلّ إلا بإصلاح العقيدة وبالوعظ..على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول المرض في الحقيقة، بل يتحدث عن أعراضه. ونتج من ذلك، أنهم من خمسين عاماً (من زمن ظهور كتابه في الجزائر عام 1948م) لا يعالجون المرض، وإنما يعالجون الأعراض. وليس هناك في الواقع سوى طريقين لوضع نهاية لهذه الحالة المرضية، فإما القضاء على المرض أو إعدام المريض (انظر مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، ص41).

وعن تكوين الحضارة، يقول: ليس من الواجب كي ننشئ حضارة أن نشتري كل منتجات الحضارة الأخرى. فمن ناحية الكيف، لا يمكن للحضارة الأخرى أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الدفينة وأذواقها. وهذا الحشد من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأنامل، توجد في الكتب أو المؤسسات. وبدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها، فارغة، دون هدف، ودون روح (انظر المصدر نفسه، ص43).

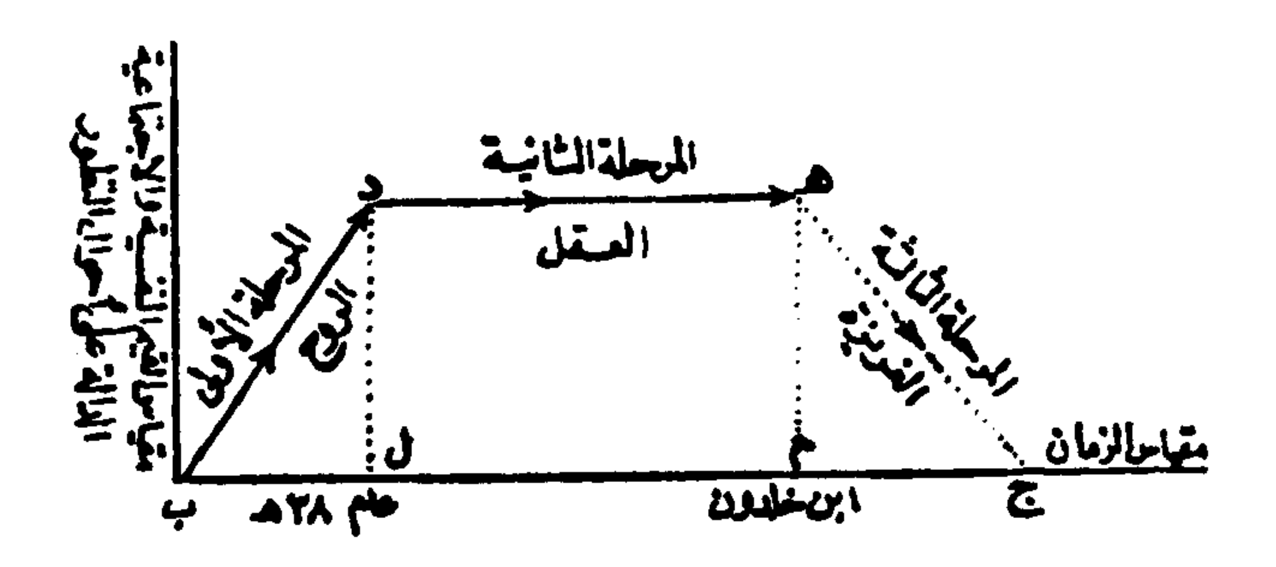
إن الحضارة تنشأ من ثلاثة عناصر وفق المعادلة التالية:

ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت (انظر المصدر نفسه، ص44)

ولا يرى بن نبي تكوين الحضارة بالعامل الجغرافي أو المناخي في شكل تحدٍّ معيّن، كما يقول توينبي، ولا يكون التكوين بالعامل الاقتصادي كما يقول ماركس. واستعار بن نبي من الفيلسوف الألماني هرمان دي كسرلنج Hermann von Keyserling (-1946م) ما قدّمه من تخطيط تحليلي للواقعة المسيحية، في كتابه **البحث التحليلي لأوروبا** *Das Spektrum Europas*، وقاسه على الواقعة الإسلامية، لما بين الواقعتين من تماثل بيولوجي تاريخي وتطوّر حضاري متشابه، حيث انتشر المصطلح المعروف في تطوّر الحضارات (النهضة-الأوج-الأفول). وعلى هذا، فإن كسرلنج وشبنغلر لم يخرجا في دراستهما للتاريخ عن هذا المصطلح الشعبي في اللغات المتطوّرة عن واقع التاريخ. وهو التقاء فرضته طبيعة الأحداث، وليس مجرّد المصادفة العارضة، بحسب تعبير بن نبي (انظر المصدر نفسه، ص65).

إن حضارة معيّنة تقع بين حدين اثنين: الميلاد والأفول. وهنا نقطتان من دورة الحضارة ليستا محل نزاع. ويبدأ المنحنى البياني بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل في النقطة الثانية في خط نازل. أما الطور الوسيط فهو الأوج أو الذروة. طور الأفول النازل يتعاكس مع طور النهضة الصاعد. وما بين الطورين، يوجد بالضرورة اكتمال معيّن، هو انتشار الحضارة وتوسعها.

وترجمة هذا الاعتبارات في التخطيط البياني الآتي:



فهذه وسيلة نستطيع بها تتبع اطراد حضارة معيّنة، كما يقول بن نبي، بطريقة شاهدة على نحوٍ من الأنحاء، مع عقد الصلات المشروعة بين العوامل النفسية الزمنية المختلفة التي تؤدّي دوراً في هذا الاطراد. وعند تناول الحضارة الإسلامية، فلا بدّ من أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة (انظر المصدر نفسه، ص66).

- **دورة التاريخ عند بن نبي**

يلجأ بن نبي إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة بوصفه صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة التي تتولد ابتداء من الفرد، والفكرة الدينية التي تبعث فيه الحركة والنشاط، وذلك حسب المسار التالي:

يكون الإنسان أولاً في مرحلة الفطرة مع جميع غرائزه. والإنسان آنذاك هو الإنسان الطبيعي أو الفطري، غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه

لعملية شرطية، تمثّل ما يصطلح عليه علم النفس التحليلي الفرويدي (نسبة إلى فرويد) بـ الكبت. وهذه العملية الشرطية لا تقضي على الغرائز، بل تنظّمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية.

وفي هذه الحالة، يتحرّر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور عليه في جسده، ويخضع وجوده في كليته للمقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه. وهذا القانون نفسه كان يحكم بلال الحبشي (-20هـ/641م) حينما كان سوط العذاب فوقه، يرفع سبابته تكرار قولته: "أحد. أحد"، إذ من الواضح أن هذه القولة لا تمثّل صيحة الغريزة، كما أنها لا تمثّل صوت العقل، فالألم لا يتعقّل الأشياء. كذلك كان المجتمع الإسلامي يحكمه هذا التغيير نفسه، وذلك هو الطور الأول من أطوار حضارة معيّنة.

وفي الوقت نفسه، يواصل المجتمع تطوّره وقد أبرزته الفكرة الدينية إلى النور وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم، فتنشأ المشكلات المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، وكما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله. وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفاً جدياً، فإما أن يتطابق مع النهضة كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوروبية، وإما أن يتطابق مع استيلاء الأمويين على الحكم كما هو شأن الدورة الإسلامية.

وفي كلا الحالتين، فإن المنعطف هو منعطف العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز. وحينئذ تشرع الغرائز في التحرّر من قيودها كما حدث في عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدريج، كما كفّ المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد. ومن الطبيعي، أن لا تتحرّر الغرائز دفعة واحدة، وإنما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح. وأثناء مواصلة التاريخ، نرى التطوّر مستمراً في نفسية الفرد، وفي البنية الأخلاقية للمجتمع الذي يكفّ عن تعديل سلوك الأفراد. وفي هذه الأثناء، يُلاحظ نقص في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية. وإن هذه الفكرة تواصل نقصانها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل. فأوج أي حضارة، وبمعنى ازدهار العلوم والفنون يلتقي مع بدء مرض اجتماعي معيّن.

وعندما يبلغ التحرّر تمامه، يبدأ الطور الثالث من طور الحضارة، طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً. وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ. وبذلك تتمّ دورة في الحضارة.

إن دورة الحضارة تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة. وتنتهي حين يفقد الروح نهائياً هيمنته التي كانت له على الغرائز المكبوتة. وقبل بدء دورة من

الدورات أو منذ بدايتها، يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة. أما في نهاية الدورة الحضارية، فإن يكون الإنسان قد تفسّخ حضارياً، وسُلبت منه الحضارة تماماً، فيدخل في عهد ما بعد الحضارة. وهذا وضع مختلف عن حالة الإنسان الفطري ما قبل الحضارة. فالإنسان المسلوب الحضارة، لم يعد قابلاً لإنجار عمل حضاري (انظر المصدر نفسه، ص67-70).

فهرس المحتويات